INTRODUCCIÓN

...no tenemos descendientes del mismo modo que nuestros hijos no tienen antepasados.

MARGARET MEAD

Su primer movimiento es la necesidad de no sentirse obligado a dar las gracias a nadie.

PETER SLOTERDIJK

Han de comprender ustedes la importancia de la falta de este significante particular del que acabo de hablarles, el Nombre del Padre, dado que funda el hecho mismo de que haya ley...

JACQUES LACAN

Uno de los rasgos más notorios de la reciente evolución de la sociedad chilena lo constituye el fenómeno generacional que a ojos vista se ha ido produciendo.

En la familia los niños y los jóvenes reivindican hoy su autonomía y sus derechos frente a los padres como si

estos, al corregirlos, actuaran como órganos del Estado empeñados en reprimirlos; en la escuela los adolescentes creen saber mejor que sus profesores cómo ocupar el tiempo y reclaman entonces participar, mediante asambleas, en la planificación del día a día; en la universidad muchos jóvenes inteligentes sostienen que no hay puntos de vista mejores que otros sino solo opiniones y que incluso los libros que sus profesores consideran parte del canon están infectados de género, clase o etnia y no de la razón; las antiguas formas de definirse a sí mismo que hasta hace poco se vivían como heredadas o adscritas, desde la posición social a la orientación sexual, se viven hoy como objeto de elección; las ideas que antes invitaban a sacrificar la vida hoy forman parte de la publicidad con que se venden planes de internet; lo que antes era la tensión propia del esfuerzo hoy demanda apoyo terapéutico al concebirse como un problema de salud mental; la dieta alimenticia y el medio de transporte —si verdura o no y si bicicleta o bus— ya no tienen una función instrumental sino que confieren identidad; y la libertad sexual que antes se reclamó sin ataduras hoy está acompañada de una estricta regulación de la mirada y la gestualidad. El paternalismo de los adultos arriesga así convertirse en abuso; el saber del profesor, en autoritarismo que apaga el ánimo crítico de los alumnos; la ilustración, en una forma encubierta de dominación; la identidad, en un reducto elegido que pone límites al discurso ajeno; la tristeza o la alerta, en enfermedad; la sexualidad, en una actividad reglada para evitar el abuso y la violencia; la verdura y la bicicleta, en expresiones rituales de una forma de vida.

Hay una cierta ruptura entre los más jóvenes y los más viejos. El horizonte vital y la sensibilidad de cada uno es cada vez más distante.

Por supuesto, siempre ha habido individuos de edades distintas coexistiendo, pero no siempre los nacidos en torno a una cierta época comparten un mismo horizonte vital, una especie de yo colectivo, tan distinto al que poseen los más viejos. O, si se prefiere, nunca como hoy la distinción entre el mundo propio de los jóvenes y lo que ellos consideran un mundo ajeno ha estado tan marcada, al extremo de que cuesta ver la línea de continuidad entre ambos. Otros factores como la clase, la etnia o el género siguen influyendo en configurar el propio mundo y distanciarse del lugar que se siente alejado, pero la situación generacional, y la distancia que ella introduce, parece tener hoy más peso, como lo prueba el hecho de que incluso la conciencia de esos otros factores es más agudizada entre los jóvenes.

¿Qué puede significar todo eso?

Tradicionalmente se ha subrayado el hecho de que la preservación del grupo, su yo unitario, podríamos decir, es resultado de la continuidad de las generaciones. La identidad de un grupo depende de que las pautas de comportamiento se transmitan a pesar de que los miembros del grupo cambien. Esa es la función de la familia y, en la sociedad moderna, de la educación. Las creencias y los comportamientos tradicionales que constituyen

la herencia cultural —que transmite la generación anterior— proporcionan los recursos que permitirán funcionar de manera satisfactoria en nuevas situaciones. Georg Simmel[1] y Karl Mannheim[2], grandes teóricos de la sociología, consideraron, por eso, que las continuidades intergeneracionales que hacen posible una sociedad duradera dependen de la socialización de cada generación por sus predecesoras. Si esta última falla es porque la sociedad experimenta cambios radicales.

Es lo que advirtió Margaret Mead.

Hace ya medio siglo esta extraordinaria antropóloga, autora de los estudios sobre adolescencia y sexualidad en Samoa y una de las precursoras en el empleo del género como variable sociocultural, llamó la atención acerca de lo que denominó una cultura prefigurativa. Se trataba de un tipo de sociedad, que ella creyó vislumbrar, en la que los mayores o más viejos aprendían de los jóvenes y de los niños. En ella, dijo, «no tenemos descendientes del mismo modo que nuestros hijos no tienen antepasados». En las culturas tradicionales o más antiguas la situación, explica Mead, era al revés. En estas los más viejos transmitían a los más jóvenes las reglas, las pautas de comportamiento y el conocimiento acerca del mundo. En ese tipo de cultura, que Mead llamó posfigurativa, «el pasado de los adultos es el futuro de las nuevas generaciones». Por

1 Georg Simmel, «The Persistence of Social Groups», *American Journal of Sociology*, vol. 3, núm. 5, 1898, p. 669.

2 Karl Mannheim, «The Problem of Generations», en: *Essays on the Sociology of Knowledge*. Collected Works, vol. V. Londres: Routledge, 2007.

supuesto, y al igual que en todas las culturas conocidas, en ese tipo de sociedades hay cambios, pero todos ellos se viven como una reiteración de algo que ya ocurrió y que la memoria y la conducta de los más viejos atesoran. Las preguntas por la propia identidad (¿quién soy?), los roles que habrán de ejecutarse (¿cómo se comporta un padre?, ¿cómo se vive la sexualidad en pareja?) y los límites de la existencia (¿cómo me encuentro con la muerte y qué significa la propia?) son todas preguntas que en este tipo de sociedad poseen una respuesta predeterminada. No es el caso de las culturas prefigurativas. En estas el lazo entre las generaciones se ha roto. Y entonces los más jóvenes aprenden mediante la imitación de lo simultáneo y no de los antepasados. Una revolución repentina, un cambio tecnológico que altera casi de un día para otro las formas de comunicación, operan de pronto como si un trozo de un continente se desprendiera y formara una isla cuyos habitantes ya no pueden entrar en contactos más que esporádicos con los del continente que dejaron atrás. En este tipo de cultura, dijo Margaret Mead, los más viejos parecen inmigrantes recién llegados a un país nuevo cuya cultura no entienden del todo y cuyos conocimientos son incapaces de orientarlos. Los jóvenes, en cambio, parecen los miembros de la primera generación nacida en un país nuevo. Se sienten cómodos allí. Escuchan lo que sus padres les cuentan tanto acerca del pasado como del mundo que dejaron atrás y solo entienden a medias. No es una deficiencia en la comunicación, sino una divergencia en la experiencia vivida. Así como los hijos de los primeros

inmigrantes no vieron el paisaje, ni probaron los platos cuyo recuerdo arranca lágrimas de nostalgia a sus padres, «así tampoco los jóvenes de hoy pueden compartir las reacciones de sus padres frente a acontecimientos que los conmovieron profundamente en el pasado». En ese mundo viejos y jóvenes se miran unos a otros sabiendo los primeros que nunca experimentarán lo que los jóvenes y estos últimos sabiendo que nunca vivirán lo que los más viejos. Para comprenderlo basta imaginar a un político de fines de la dictadura y principios de la transición recordando con los ojos humedecidos lo difícil y heroico de esos años mientras un joven lo escucha sin entender de veras a qué se deben esas lágrimas. Quizá en este rasgo radique la frecuente queja de los jóvenes acerca de la forma en que los más viejos vivieron su circunstancia, y las insinuaciones frecuentes de que por estupidez, cobardía o comodidad no supieron estar a la altura:

> Estos jóvenes disconformes comprenden que existe la necesidad crítica de que el mundo actúe inmediatamente para solucionar problemas que afectan al mundo como un todo. Lo que desean es, en cierta forma, empezar a partir de cero, todo de nuevo. La idea del cambio ordenado, evolutivo, no entusiasma a esta generación de jóvenes, que no pueden asumir el pasado de sus mayores y que solo atinan a repudiar lo que estos hacen ahora. Desde su punto de vista el pasado es un fracaso colosal, ininteligible, y es posible que el futuro no encierre nada más que la destrucción del planeta. Atrapados entre los dos, están dispuestos a limpiar el terreno para algo nuevo mediante el uso de una especie de retroexcavadora social, análoga a la que destruye todos los árboles y accidentes del paisaje para dejar el camino libre a una nueva comunidad. Los jóvenes tienen conciencia de la realidad de la crisis (aunque, en verdad, quienes la perciben con más nitidez no son ellos sino sus mayores, sagaces y proféticos) y sienten que sus mayores no entienden el mundo moderno porque tampoco entienden la rebelión para la que es casi inconcebible la reforma planificada del sistema moderno.[3]

Por supuesto, siempre hay entre los jóvenes quienes comprenden la importancia del pasado, pero la idea de que este es una suma de renuncias, un tiempo de ciegos que no vieron lo que ellos hoy ven, o de cobardes que no se atrevieron a encarar lo que ellos hoy enfrentan, sumado a una extrema confianza en la certidumbre de lo que dicen y piensan, es la sensibilidad mayoritaria. Incluso la disposición a reconocer los propios errores una y otra vez, como un pecador que se alegrara de repetir la ocasión de ir al confesionario, es presentada como una virtud de los más jóvenes que contrastaría con la actitud más contenida y segura de los más viejos. Y entre estos últimos los que más se quejan de los jóvenes son quienes descubren que lo que ellos habían anhelado para sus hijos ya no existe o que, incluso, a estos últimos simplemente no les interesa.

[3] Margaret Mead, *Culture and Commitment. A Study of Generation Gap*. Nueva York: The American Museum of Natural History, 1970, pp. 66-67.

Lo anterior quizá explique el deterioro de las figuras de autoridad. Todos quienes son portadores —o simulan serlo— del pasado, de los ritos o de las costumbres recibidas —los padres, los profesores—, son mirados con distancia y una leve displicencia, como si las nuevas generaciones advirtieran en los más viejos solo incapacidades adiestradas: virtudes que en el nuevo contexto se revelan como simples torpezas. Este fenómeno se manifiesta desde luego en la familia, que cada día se ve más como un ámbito en el que imperan los mismos principios de la comunidad política —autonomía de cada uno e igualdad recíproca—, dificultando así la autoridad de los padres; en las formas asociativas, donde se reclama la participación directa en vez de la representación; en la escuela, donde la autoridad del profesor (con toda razón Hannah Arendt dice que hay autoridad allí donde existe obediencia sin coacción ni persuasión[4]) es diluida entre técnicas pedagógicas constructivistas, autoridad alcaldicia y asambleas estudiantiles.

Una manifestación de lo anterior —una que desde el punto de vista normativo no cabe más que celebrar— es el abandono de la legitimación por vía hereditaria que es propia de las sociedades tradicionales. Y la prueba flagrante de ello es que ese abandono es conducido por los grupos más privilegiados de la nueva generación: hijos

[4] Hannah Arendt, «What Is Authority?», en: Hannah Arendt, *Between Past and Future*. Nueva York: The Viking Press, 1961, p. 93. También en: Alexandre Kojève, *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p. 36.

de profesionales exitosos, burgueses educados en colegios privados, quienes subrayan su condición por la vía de declarar que la rechazan (Ricardo Piglia relata que el Che Guevara hablaba de forma descuidada no porque no supiera hacerlo bien, sino porque de esa forma subrayaba el origen que decía haber abandonado).

Esta deslegitimación de lo hereditario tiene dos manifestaciones.

Una de ellas consiste en aligerar la propia condición por la vía de desprenderse de las deudas del pasado, como el heredero que rechaza la herencia de su causante dilapidador y lleno de deudas:

> En consecuencia, en las aspiraciones de descendientes en desarrollo despierta una necesidad espontánea de interrupción de la secuencia hereditaria, con el fin de eludir la carga de la deuda heredada, de los inconvenientes heredados y de la vergüenza heredada. Desde el punto de vista psicopolítico lo que desde la apertura del hiato se llama «democracia» es en gran medida la propagación de un interés colectivo por las ventajas de la discontinuidad genealógica, unida a la actitud —asegurada por los «derechos humanos» declarados— de nuevo comienzo desde la situación del que puede exigir y recibir sin haber luchado y ganado necesariamente por sí mismo.[5]

[5] Peter Sloterdijk, *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela, 2015, p. 289.

La segunda manifestación consiste en que de esa manera se concibe el espacio social como un ámbito de iguales sin pasado, en el que lo único que importa es el desempeño o el talento individual. Aquí se encuentra otro aspecto de esta cultura generacional. Cuando se mira para atrás y se revisan las décadas que acaban de transcurrir, se advierte que hacia el año 2006, cuando comenzaron las protestas estudiantiles, el tema del mérito y el desempeño asomaba como uno de los más relevantes de la nueva agenda. Se criticaba el mundo recibido porque este no permitía que el talento pudiera florecer. Hubo, pues, en el origen de este fenómeno generacional, un motivo meritocrático: la idea de que una sociedad mejor era una en que los recursos y las oportunidades se distribuyeran al compás del esfuerzo que hace cada uno para obtenerlos. Esa idea, sin embargo, se deslizó poco a poco hacia otra que, hasta cierto punto, desmiente al mérito: la idea de que es la estructura la que posee más peso en la vida individual. Si las personas no tienen genealogía, parece decir este punto de vista, cuentan, en cambio, con una estructura al interior de la cual nacen y se desenvuelven que explica lo que son y a lo que aspiran. Son las dos imágenes, hasta cierto punto contradictorias, de una generación que rechaza toda ascendencia: la idea de que cada uno puede ser hijo de sí mismo, o la idea de que cada uno es resultado de una estructura que lo guía y lo modela y las más de las veces lo aherroja.

El fenómeno que se acaba de describir en sus líneas más gruesas, algunas de las cuales se harán más finas en

las próximas páginas, sugiere que la cuestión generacional es una de las claves del Chile contemporáneo. No la única, desde luego, pero sí una de las más relevantes. Poco a poco el ámbito de la cultura y la esfera pública empiezan a ser coloreados por la presencia del espíritu de esta nueva generación.

Siempre ha habido, es obvio, personas nacidas en un mismo lapso, pero no siempre ha habido generaciones en el sentido con que aquí se usa ese concepto. Hay varias generaciones cuando se verifica la no contemporaneidad de lo contemporáneo, es decir, cuando no todos quienes viven en un mismo momento se sienten parte de una misma época o de un mismo tiempo. ¿Cómo puede ocurrir esto? Una distinción ayudará a entenderlo.

Por supuesto, si el tiempo fuera nada más que el tiempo cronológico (el tiempo que miden los relojes o el calendario, el tiempo uniforme del mundo, por decirlo así), lo anterior no tendría sentido alguno y sería un perfecto absurdo; pero sabemos que, junto al tiempo social, junto al tiempo uniforme de los relojes y el calendario, existe un tiempo interno. El tiempo social de la sociedad moderna es un tiempo uniforme y calculable, un tiempo que, como el dinero, puede gastarse o ahorrarse, un recurso instrumental. Este tiempo no hace diferencia alguna entre los ritmos de la sociedad (de la industria, de las grandes organizaciones) y los de la experiencia individual o compartida. Pero otra cosa ocurre con el tiempo interno, el de la experiencia. Este, a diferencia del anterior, es el tiempo de los afectos, de las emociones y de los hábitos

del cuerpo, y puede tener la forma de un círculo, donde los acontecimientos retornan como ocurre en los sueños, o de una flecha, como ocurre cuando nos disponemos al esfuerzo, o de una espiral cuando, entusiasmados, sentimos que la vida mejora cada vez.

Haciendo pie en esa distinción, Karl Mannheim sugiere que las personas están decididamente influidas por el contexto sociohistórico que predominó en su juventud: están fijadas, explica, en «épocas subjetivas cualitativamente muy diferentes». De este modo, cada generación tiene una conciencia histórica distintiva. Los jóvenes que experimentan los mismos problemas concretos forman parte de la misma generación real, mientras que aquellos grupos dentro de la misma generación real que elaboran el material de sus experiencias comunes de formas diferentes y específicas —por ejemplo, en razón de su origen de clase—, constituyen unidades generacionales separadas.[6] Para Mannheim, del mismo modo que la ubicación de clase compartida limita a los individuos a una gama particular de experiencias y los predispone a un modo característico de pensamiento y experiencia, también la ubicación generacional establece los parámetros de la experiencia, en el sentido de que apunta hacia «ciertos modos definidos de comportamiento, sentimiento y pensamiento». De esta forma, quienes «comparten el mismo año de nacimiento, están dotados [...] de una ubicación común en la dimensión histórica del

[6] Karl Mannheim, «The Problem of Generations», en: *Essays on the Sociology of Knowledge*, op. cit., pp. 304-305.

proceso social».[7] Karl Mannheim, como se puede apreciar, no piensa que la mera contemporaneidad cronológica produzca una conciencia generacional común. La contemporaneidad solo adquiere significado sociológico cuando también implica «la participación en las mismas circunstancias sociales e históricas».[8] Los individuos cronológicamente contemporáneos se estratifican por la tendencia de las experiencias formativas y las primeras impresiones de la juventud. De este modo, procuran «fusionarse en una *visión natural* del mundo». Según Mannheim, la totalidad de «experiencias posteriores tienden entonces a recibir su significado de este conjunto original, ya aparezcan como la verificación de ese conjunto o como su negación y antítesis».[9] Es el tiempo interior, y no el cronológico, lo que constituye a una generación, ese sedimento de afectos y de emociones desatados por el mundo circundante y las condiciones materiales de la existencia.[10]

¿Qué particularidades, cuando se lo compara con los años que lo precedieron, poseyó el contexto histórico de la generación nacida a fines de los ochenta y principios de los noventa que habría dado origen, para usar la expresión de Mannheim, a una «época subjetiva cualitativamente diferente» o, como vislumbró Mead, a que los jóvenes aprendan de sus pares y que los viejos, en vez de guiarlos, principien a seguirlos?

[7] Ibíd., p. 290.
[8] Ibíd., p. 298.
[9] Ídem.
[10] Ibíd., p. 304.

Es la época en que los grupos primarios —la familia, el barrio, los sindicatos, los partidos, la iglesia— entran en crisis, dejando a una parte de esta generación a solas con su subjetividad; es el tiempo en que aparecen las redes sociales, en cuyo interior se configura una identidad abstracta, distinta a la que se tiene frente a los cercanos; son los años en que se expande la educación superior, con hijos ilustrados cuyos padres tienen educación incompleta; y en fin, es cuando se produce la expansión del consumo, quizá el signo más notorio del cambio en las condiciones materiales de la existencia.

Ese conjunto de procesos configura a la generación (los nacidos en las proximidades de 1990) que accedió al poder político y a quienes están accediendo al poder social y, al mismo tiempo, dibuja los desafíos que ella deberá afrontar. La vida humana —y lo mismo puede decirse de una generación— es el resultado de la circunstancia que le tocó en suerte: ella la configura y al mismo tiempo dibuja el repertorio de problemas con que se encontrará. Esa circunstancia modela y da forma a lo que se puede llamar como el espíritu de esta generación, la idea que ella tiene de sí misma y de su entorno.

Conjeturar cuál es su espíritu, la forma en que se concibe a sí misma y a su relación con los otros, el mundo propio que posee y el ajeno con el que interactúa, es el propósito de lo que sigue.

Cuando se mira para atrás, a los años recién pasados, se descubre un acontecimiento al que todos, o casi todos, atribuyeron un papel fundamental en el Chile contemporáneo,

un evento que se sitúa en el centro de la memoria reciente de esta generación y dibuja lo que hemos llamado su tiempo interno. Se trata de los hechos de octubre de 2019. Comenzó poco a poco como un reclamo por el alza del transporte y acabó en un amplio y convulso movimiento que anegó las calles de pintadas y reclamos de la más variada índole. Chile, se dijo, había estado adormilado, soñoliento, y de pronto, gracias a los jóvenes, habría experimentado un sobresalto que lo despertó. Todo, se pensó en esos días, podría cambiar y hubo signos —un cambio constitucional, la entrada de los más jóvenes al control del Estado— de que ello podría ocurrir. Pero de pronto el ritmo colectivo pareció volver a lo que existía antes de octubre de 2019. El proyecto constitucional que parecía llevar a término todo lo que las calles demandaban fue rechazado por una amplia mayoría. Así, mientras se inicia un nuevo intento de cambio constitucional —con predominancia de una unidad generacional más ilustrada y menos identitaria que la que copó la anterior convención—, los alcaldes y gobernadores ya planean cómo limpiar la ciudad y borrar los rayados de las calles como quien al día siguiente de una noche agitada y pronto a volver al trabajo y a la rutina del día a día se pone gotas en los ojos y se echa agua fría en la cara para deshacer cualquier vestigio del exceso.

La revolución o el cambio radical, es obvio, no fue. En su lugar quedaron procesos de largo plazo, cuyo origen es muy anterior a octubre de 2019 y que se extenderán hasta mucho después —incluso décadas después— de que

el debate constitucional —que por ahora hipnotiza a la esfera pública— concluya.

El principal de ellos es el cambio generacional y la nueva sensibilidad en todas las esferas de la vida que trae consigo.

Cuando se recorre con la memoria un largo lapso, y se observa lo que ha ocurrido en la esfera de la cultura, lo que se descubre es una gigantesca expansión de la libertad y la autonomía cuyo origen, como decimos, es muy anterior a octubre de 2019. Nunca, como hoy, las personas han sido alentadas a imaginar su propia vida y a esforzarse por que ella se ajuste al diseño que imaginaron. Y nunca tampoco habían tenido, como hoy, y hasta cierto punto, la oportunidad de hacerlo. Es ese el lado luminoso de los cambios que la sociedad ha experimentado; un aspecto que, con toda razón, colma el espíritu de las nuevas generaciones. Pero el fenómeno tiene también un lado más sombrío: el debilitamiento de las estructuras tradicionales libera y a la vez acarrea momentos de anomia; la individuación invita a diseñar la propia vida, pero también aísla y hace sentir el frío de la soledad; la búsqueda de identidad que la individuación trae consigo necesita defenderse del lenguaje y el gesto ajenos; la invitación a sentirse bien consigo mismo transforma experiencias propias de la condición humana —como la tristeza, la tensión, o la sensación de fracaso— en problemas de salud mental que reclaman medicación o terapia psicológica. Eso explica que la expansión de la libertad esté acompañada, vale la pena repetir, de anomia y anhelos de

cohesión; de reclamos identitarios y a la vez de corrección política en el lenguaje; de riesgos y a la vez de una angustia que reclama contención.

Esas luces y sombras de la libertad —que la sociología describió desde muy temprano al insistir en que la libertad era un producto social y no el resultado de que las instituciones se retiraran— quizá explican la gran paradoja que en ocasiones asoma en el espíritu de las nuevas generaciones: una demanda de libertad que abarca desde la sexualidad a la expresión, y al mismo tiempo el anhelo de que existan reglas explícitas para ejercerla en todas esas dimensiones de la vida. Quizá hay en ello una nostalgia del padre en el sentido psicoanalítico de la expresión. Como es sabido, para esta tradición el padre no es una figura sino una función simbólica: él nombra y al hacerlo encarna la ley que permite constituir la propia subjetividad. Cuando esa función falta el sujeto queda descentrado.

De todo ello, de esa nueva generación y su espíritu, tratan las páginas que siguen.

De pronto los jóvenes han anegado la escena. Hoy una nueva generación se ha hecho con el poder y es poco probable que se desprenda de él. La muestra más flagrante es lo que ocurrió en agosto de 2011 cuando quienes hoy están en el manejo del Estado asistieron, en su calidad de dirigentes estudiantiles, a una sesión del Congreso.

Lo que sucedió entonces auguró lo que vendría después.

Mientras exponía un viejo profesor entró Camila Vallejo, hoy ministra de Estado. La sesión se detuvo y el viejo profesor debió callar. Los flashes se encendieron, los parlamentarios se pusieron todos de pie y, más tarde, escucharon como quien asiste a clases mientras la entonces presidenta de la Fech exponía acerca de cómo remediar los males casi definitivos que, según explicó, padecía la educación. Algunos incluso tomaban nota. ¿No había algo torcido en tal inversión de papeles? ¿No comenzó a andar algo mal cuando los parlamentarios —de lado y lado— competían por cuál de ellos se mostraba más complaciente con los jóvenes? ¿No era mejor discutir algunas de sus ideas —esa es la única forma de tomarlos en serio— en vez de plegarse sin más a lo que decían? La democracia exige un esfuerzo

de deliberación, es decir, un esfuerzo por examinar las razones del otro, pesarlas, oponerse a ellas para ver hasta dónde resisten y solo al final darle la razón a la que subsista o a la que, luego del debate, concite para sí la adhesión de la mayoría. Pero para que eso funcione —como para que la universidad, la escuela o la familia funcionen— se requiere el cumplimiento de un deber elemental: los profesores deben comportarse como profesores, los padres como padres y los representantes del pueblo a la altura de su dignidad. Si los padres imitan a los hijos, los profesores a los estudiantes y los parlamentarios a cualquiera que pueda votar por ellos, la democracia no funciona.

Pero algo de eso está ocurriendo hoy día, pues ya casi nadie quiere ejercer autoridad y ha llegado a ser de mal tono —una muestra de autoritarismo— querer tener la razón, especialmente frente a los más jóvenes o ante quienes han decidido imitarlos.

¿Qué puede significar esto?

El fenómeno puede rastrearse hacia el 2006, cuando surgen los movimientos estudiantiles. Este detalle conviene no pasarlo por alto. La historia enseña que los movimientos estudiantiles son altamente expresivos de cambios generacionales. Basta citar los casos de la Rusia del XIX o la lucha por los derechos civiles en los sesenta del siglo pasado, o el mayo francés o los casos de la Alemania de comienzos del XIX para advertirlo.[1] Como

[1] Un pormenorizado registro de esos movimientos se encuentra en: Lewis S. Feuer, *The Conflict of Generations. The Character and Significance of Student Movements*. Londres: Basic Books, 1969.

fuere, en el caso de Chile a inicios de este siglo, y de ahí en adelante, los jóvenes tomaron la palabra y de pronto parecieron capaces no solo de detectar los problemas, sino de saber cómo solucionarlos.

Siempre ha habido jóvenes, como es obvio, pero hay ocasiones en que comparecen al mundo provistos de un horizonte vital que es distinto al que poseen los más viejos. Cuando ello ocurre, y ya veremos por qué, se configura la cuestión generacional.

El tema de las generaciones y su papel en la vida social cuenta con una abundante literatura, aunque suele olvidársela. Uno de los primeros que se refirió al tema fue Augusto Comte, el fundador de la sociología, quien observó que el movimiento de la sociedad se apoya fundamentalmente en la muerte. Es esta, observó en su *Curso de filosofía positiva*, la que promueve el dinamismo y el cambio al reemplazar a los elementos que constituyen el cuerpo social. Si la vida humana fuera ilimitada, si nada la detuviera y nunca finiquitara, el cambio no existiría. Vale la pena oír en extenso a Comte para comprender los lados positivos del fenómeno:

> ... no debe ocultársenos que nuestro progreso social se basa esencialmente en la muerte; es decir, los pasos sucesivos de la humanidad presuponen necesariamente la renovación continua y suficientemente rápida de los agentes del movimiento general, que [...] solo se hace realmente pronunciada al pasar de una generación a la siguiente. [...] una duración indefinida de la vida humana tendría como

> consecuencia la supresión casi total y muy próxima del movimiento progresivo [...] bastaría, por ejemplo, imaginar que la duración real de la vida solo se multiplicaría por diez, concibiendo, además, que sus diversas épocas naturales conservaran las mismas proporciones respectivas; si nada se modificara en la constitución fundamental del cerebro humano, tal hipótesis determinaría, me parece, una ralentización inevitable, aunque inconmensurable, de nuestro desarrollo social. Pues la lucha indispensable y permanente que se establece espontáneamente entre el instinto de conservación social, carácter habitual de la vejez, y el instinto de innovación, atributo ordinario de la juventud, se vería entonces notablemente alterada en favor del primer elemento de este antagonismo necesario. Por la extrema imperfección de nuestra naturaleza moral y sobre todo intelectual, los que han contribuido más poderosamente, en su edad viril, al progreso general del espíritu humano o de la sociedad, no podrían conservar demasiado tiempo su legítima preponderancia sin volverse involuntariamente más o menos hostiles a los progresos ulteriores, a los que habrían dejado de poder aportar una contribución digna.[2]

La sociedad, agregó tiempo después, en otra de sus obras, se constituye por «la adhesión unánime a ciertas nociones fundamentales», y ella se conserva o modifica por la aparición sucesiva de nuevas generaciones. De ahí en

[2] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. IV. París: Bachelier, Imprimeur-Librarie, 1839, lección 51, pp. 508-509.

adelante el tema de las generaciones ha aparecido en las obras de John Stuart Mill, el campeón del liberalismo, en Wilhelm Dilthey, el creador de las ciencias del espíritu, y en Karl Mannheim, uno de los fundadores de la sociología del conocimiento. Y desde luego en Ortega y Gasset, que hizo de este fenómeno uno de los aspectos claves de su teoría de la razón histórica.

Pero ¿qué es exactamente esto de las generaciones?

Una generación no se constituye, simplemente, por la diferencia de edad. Solo hay una generación (observó Dilthey en su estudio sobre Novalis) allí donde un grupo de individuos comparte una misma cultura intelectual, una misma forma de concebir el entorno donde su vida se desenvuelve. Lo que constituye, pues, a una generación, es una misma sensibilidad vital.[3] Existe en ella una relación de simultaneidad entre individuos, aquellos que en cierto modo crecieron juntos. Y de allí nace, explica Dilthey, una más profunda relación entre tales personas. Quienes durante los años receptivos experimentaron las mismas influencias directrices, constituyen juntos una generación.

El mismo Dilthey sugiere, en otra de sus obras,[4] que cada época se erige sobre lo que llama una cierta metafísica, es decir, sobre un conjunto de convicciones acerca de la fisonomía de la realidad y sus límites. Ahora bien,

[3] Wilhelm Dilthey, «Novalis», en: *Vida y poesía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1942, p. 342.

[4] Wilhelm Dilthey, «Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica», en: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1947.

esa metafísica, ese modo de concebir la realidad, suele durar un largo lapso, de manera que todos quienes nacen en medio de este, los jóvenes y los viejos, poseen la misma sensibilidad. Son estas unas épocas de juventud y de vejez, de diferencias de vigor y de entusiasmo; pero no de diferencias de convicciones o creencias. Solo cuando esas convicciones subyacentes a la realidad social cambian es cuando aparecen las generaciones en sentido estricto: entonces los nacidos en un tiempo adquieren convicciones que son muy distintas a aquellas que poseen los nacidos en el tiempo que le antecedió. En ese momento no todos los contemporáneos (los que viven en el mismo momento) son coetáneos (poseen la misma sensibilidad). En cada momento del tiempo coexisten individuos de todas las edades, eso es obvio, pero no siempre todos ellos comparten la misma sensibilidad, no siempre ordenan su vida en torno al mismo horizonte vital.

Ese horizonte vital no lleva, sin embargo, a que las generaciones equivalgan a un grupo concreto o a una asociación. Un grupo concreto posee una amalgama de creencias o de experiencias inmediatas que unifica a los individuos que pertenecen a él, y una asociación, por su parte, se erige sobre un convenio de la voluntad. Una generación no es ni lo uno ni lo otro. Los integrantes de una misma generación pueden integrar a grupos concretos muy diversos o constituir asociaciones muy distintas entre sí. Por eso Karl Mannheim sugirió que una generación era más bien similar a una *situación de clase*. Los miembros de una misma generación —al igual como ocurre con quienes

son proletarios— no forman ni un grupo concreto ni una asociación, pero tienen en común la misma posición y acceden, gracias a ella, a una misma experiencia vital. Una generación, explica este autor, es «un tipo específico de posición social». Vale la pena citarlo:

> El hecho de pertenecer a la misma clase y aquel de pertenecer a la misma generación, tienen algo en común, debido a la posición específica que ocupan en el ámbito sociohistórico los individuos afectados por ellas. Esa característica común consiste en que limitan a los individuos a determinado terreno de juego dentro del acontecer posible y que les sugieren así una modalidad específica de vivencia y pensamiento, una modalidad específica de inserción en el proceso histórico. Por lo tanto, una posición de ese tipo elimina, de entrada, un gran número de las modalidades y formas de vivencia, pensamiento, sentimiento y acción que son posibles en general, y delimita determinadas posibilidades circunscritas como terreno de juego de las realizaciones de la individualidad. Pero al fijar esa limitación negativa, no nos hemos hecho cargo de todo. Porque existe, además, en sentido positivo, una tendencia hacia determinados modos de conducta, sentimiento y pensamiento, que es inherente a cada una de esas posiciones.[5]

La obra creadora de cada individuo, en otras palabras, se ordena e integra en la del conjunto generacional a la que

[5] Karl Mannheim, «The Problem of Generations», op. cit., p. 291.

pertenece. En cuanto es un miembro activo de él, cada individuo contribuye libremente a «crear» con su acción histórica la obra de su propia generación; pero, al mismo tiempo, su libertad de creación se halla de alguna forma determinada a operar dentro del límite, solo relativamente variable, que la real existencia de ese conjunto le impone. La generación, entendida como concepto histórico, sería a la vez obra de los hombres y límite de su albedrío, producto de su libre acción y a la vez obstáculo de esta última. Dilthey lo explica de un modo inmejorable:

> Las condiciones que influyen en la cultura intelectual de una generación son verdaderamente innumerables e ilimitadas. Permítasenos que las agrupemos en torno a dos factores. Aparece en primer lugar, en cierto modo, el patrimonio de la cultura intelectual con que esta generación se encuentra en la época en que empieza a formarse de un modo serio. Cuando la generación que se está formando se apodera del patrimonio espiritual acumulado y se esfuerza en remontarse sobre él, se halla ya bajo las influencias del segundo de los dos factores en torno a los cuales agrupamos aquellas condiciones: el de la vida circundante, el de las relaciones que forman la realidad, el de los estados sociales y políticos, infinitamente diversos. Esto traza determinados límites a las posibilidades de progreso ulterior que ofrece de por sí toda generación precedente.[6]

[6] Wilhelm Dilthey, «Novalis», op. cit., pp. 342-343.

No es fácil de comprender, pero en un mismo momento del tiempo y de la historia pueden coexistir grupos humanos que *habitan mundos distintos*. Y es que lo que llamamos mundo vital, o mundo de la vida, no es el entorno físico en el que desenvolvemos nuestra existencia, sino el conjunto de significados que nos configuran y a través de los cuales experimentamos el tiempo y el espacio. Del mismo modo que el mundo del animal, su mundo circundante, es determinado por la totalidad de sus receptores y efectores, y lo que está más allá de ellos simplemente no existe,[7] así también ocurre con los seres humanos: su mundo circundante es aquel que se configura en torno a su sensibilidad aprendida. Así como las cosas están lejos o cerca dependiendo del interés inmediato que tenemos en ellas, o así como el tiempo apremia o avanza lento dependiendo de nuestro proyecto vital, así también las cosas que ocurren, o las que se esperan, son distintas para quienes forman parte de una misma generación, expuesta a un entorno material y simbólico radicalmente distinto a la que le antecedió. Por supuesto este fenómeno siempre ocurre en algún nivel incluso entre quienes han nacido en una sociedad que no ha experimentado grandes cambios, pero cuando la sociedad se ha modificado muy rápidamente, esa diferencia generacional configura una distancia que parece una ruptura.

Y es que entonces han aparecido mundos distintos.

[7] Jakob von Uexküll, *Environment and inner world of the animals: Bio-Cybernetics*. Berlín: Julius Springer, 1909, pp. 323-324.

En efecto, muchos de los horizontes que para los jóvenes, en su situación biográfica, están abiertos, para las generaciones anteriores están cerrados: lo que para una nueva generación podrá ser, para la vieja ya fue, lo que para uno son expectativas y anticipaciones, para el otro son simple memoria, lo que para unos son anhelos, para los otros son a veces dificultosos recuerdos. Ese aspecto de la vida que la fenomenología subraya y que se repite en todas las sociedades, se acentúa, hasta configurar un quiebre generacional, cuando lo que podríamos llamar el escenario del mundo, la materialidad que lo constituye y las posibilidades que brinda, y al que la más reciente generación accedió al nacer e incorporó a la espontaneidad de su comportamiento, tomándolo como cosa obvia y natural, es uno muy distinto al escenario donde los más viejos se forjaron. Esto es lo que seguramente explica que las nuevas generaciones posean, como hemos sugerido, un sentido del tiempo, del espacio, y de la historia, de lo sucedido y lo porvenir, tan distinto a la generación antecedente que a veces parece inconmensurable. A veces decimos que los más jóvenes tienen derecho a forjar su propio mundo. La expresión es sin embargo equívoca porque los jóvenes ya tienen el suyo, ya cuentan con un mundo pasado por el tamiz de su subjetividad en el que se orientan y a partir del cual critican el que los viejos les han legado.

Porque es obvio que el mundo que las nuevas generaciones imaginan no se encuentra despegado del que quieren sustituir o cambiar. La historia, a despecho de lo

que las nuevas generaciones creen, no tiene solución de continuidad, y en ella cada hecho es en algún sentido fruto de otro que le antecedió. En este sentido, el proyecto de las nuevas generaciones les ha sido legado, aunque no suelan reconocerlo, por las generaciones anteriores.

Y no lo reconocen porque las nuevas generaciones, cuando se examina el problema desde su punto de vista, no tienen ascendencia y los más viejos no tienen quien los suceda. En este sentido, los herederos han desaparecido. El heredero, culturalmente hablando, es aquel que recibe un bien que le es transmitido con el deber de preservarlo siquiera en parte. Pero hoy, observa Peter Sloterdijk,[8] se asiste a una rebelión antigenealógica, a una generación que concibe la existencia como una *tabula rasa*, sin cargas simbólicas que sobrellevar. Se trata de una generación que, desde luego, tiene deberes, a veces terminantes, pero ellos no les vienen dados ni son recibidos, sino que son autoimpuestos y como tales entregados a la voluntad que, sin embargo, dice estar necesitada de cumplirlos.

La pregunta que entonces cabe plantear es cómo llega a ocurrir lo anterior. Por qué, o cómo, se llega a constituir una misma situación generacional.

Ello depende, enseña la literatura, de la velocidad del cambio social. En momentos de gran estabilidad o al menos donde la transformación es muy lenta, las nuevas generaciones crecen en medio de influencias paulatinas

[8] Peter Sloterdijk, *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela, 2015.

e imperceptibles. Cuando el tiempo se acelera, cuando los estratos de experiencia se superponen rápidamente unos a otros, algo que ocurre en especial cuando cambian las condiciones materiales de la existencia —lo que ha ocurrido, vale la pena subrayarlo, en Chile—, cada generación constituye su horizonte vital a partir de una experiencia distinta y entonces su situación generacional pasa a distinguirse de todas las demás. Se constituye así el fenómeno de la cuestión generacional: la *no contemporaneidad de lo contemporáneo*, para usar la expresión de Pinder:

> ... cada uno convive con sus coetáneos y con personas de edad diferente en una plenitud de posibilidades simultáneas. Para cada uno, la misma época es a la vez una época distinta, esto es, *una época distinta referida a él mismo*, que él solo comparte con sus coetáneos. Cada punto del tiempo tiene para cada cual un sentido diverso, no solo porque, desde luego, es vivido por cada cual bajo una coloración individual, sino —en su calidad de «punto de tiempo» real, y por debajo de todo lo individual— lo tiene ya por el hecho de que un mismo año constituye, para un hombre de cincuenta años, un punto temporal distinto, dentro de *su* vida, que para otro de veinte años; y así sucede en una serie de infinitas variantes. Una ciencia, empero, que pretende rescatar de la muerte *formas de vivencia* pretéritas, sublimadas en obras, una Historia fertilizante en su lucha contra la muerte y por la vida, debería, en verdad, disolver aquella fría noción del *trecho objetivo*, estableciendo diferenciaciones mediante la noción —vitalmente cálida— de los *tiempos subjetivamente diversos* que ella contiene.[9]

El «presente simple», explica este autor, no existe en absoluto, puesto que cada instante histórico sería vivido por hombres y mujeres cuya duración histórica propia es muy diversa y para cada uno de los cuales este instante significa otra cosa e, incluso, otra época.

No se trata, hay que insistir, solo de una cuestión de edad. Las generaciones son, ante todo, un asunto de horizonte vital, de horizonte de sentido, de formas de vivenciar el tiempo y la existencia. Cuando la sociedad mantiene su fisonomía por largo tiempo, cuando la forma de producir y de comunicarse, cuando los medios de producción son en un muy largo lapso los mismos, todos quienes vienen a este mundo comparten el mismo horizonte y en ese sentido, los jóvenes y los viejos viven en el mismo tiempo cronológico. Los contemporáneos son entonces coetáneos: vivencian el tiempo de la misma manera. Pero cuando la sociedad cambia con súbita rapidez, cuando se produce «una aceleración del progreso»[10] como ocurrió con el Chile actual, y la estructura social y la cultura se alteran y modifican, no todos quienes viven en ella son coetáneos. No es casualidad, dicho sea de paso, que el tema de las generaciones aparezca en el siglo XIX, cuando

[9] Wilhelm Pinder, *El problema de las generaciones en la historia del arte de Europa*. Buenos Aires: Losada, 1946, pp. 58-59.

[10] La expresión es de Francois Mentré, *Les générations sociales*. París: Bossard, 1920, p. 102.

se produjo una aceleración del tiempo histórico. Fue lo que observó Goethe en su autobiografía: cualquiera que haya nacido antes o después habría sido, dijo, una persona completamente diferente en lo que respecta a su educación y su esfera de acción.

Otra forma de apreciar la importancia de ese fenómeno consiste en atender a una sugerencia de Wright Mills. Este autor observa que los cambios en la estructura social, en las formas de consumo, de comunicación, la mejora de la vida material no es algo que acontezca de manera *externa* a los individuos, sino que se entrelaza con su particular peripecia vital: el gran cambio de la estructura se cruza con la biografía de las personas. Este cruce de estructura social y biografía personal, afirma Wright Mills,[11] permite explicar, al menos conceptualmente, lo que observa Pinder: el cambio estructural no puede significar lo mismo para quien se acerca a la vejez que para aquel que, en cambio, se asoma recién a la adultez. Lo que para el primero puede significar una «muerte biográfica», un mundo que se aleja, para el segundo puede significar una promesa de futuro, un mundo que se acerca. Los viejos experimentan la nueva circunstancia como la pérdida de su mundo, en tanto los más jóvenes como la adquisición del suyo. Esto, desde luego, no acontece siempre, en todas las épocas. Son los grandes cambios repentinos los que producen este fenómeno de la no contemporaneidad de lo contemporáneo.

[11] C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 26.

¿Hay razones para pensar que en Chile se ha configurado esa cuestión generacional que abarca, desde luego, a todas las fuerzas políticas?

Por supuesto que sí.

La generación que nació a fines de los ochenta y comienzos de los noventa creció en un mundo radicalmente distinto al de los más viejos. Basta considerar cuatro factores para advertirlo: las redes sociales, la expansión de la educación superior, la crisis de las agencias socializadoras en que las personas adquieren una cierta orientación normativa y la expansión del consumo.

Las redes sociales nacen a mediados de los noventa y de ahí se masifican muy rápidamente. La literatura muestra que las redes no son meros canales de comunicación sino que se trata, como insistiremos más adelante, de estructuras socioculturales en que las personas se van definiendo a sí mismas mediante el intercambio. Las redes, por decirlo así, configuran relaciones e identidades en vez de simplemente expresarlas. La identidad se refiere a la comprensión de lo que soy en relación con los demás. Esta comprensión de nosotros mismos se desarrolla en nuestras relaciones con otras personas significativas (como los padres, los profesores) o en el plano propiamente social. En este último (que es el que se configura hoy mediante redes) la identidad es la «cara» visible de los actores para los demás. Las redes muestran hasta qué punto las personas gestionan su imagen para autoeditarse en esa esfera de transacciones de mensajes e identidades con el resto. Todo eso fortalece la idea, tan propia de

nuestra época, de que la identidad es una tarea a realizar, no un rasgo que se posea. Hay, desde luego, relaciones entre la dimensión individual y la social de la identidad, pero las redes configuran de un modo especial esa relación.[12] Cuando se habla de las redes como fenómeno cultural, entonces, se habla de algo más complejo y muy distinto a la cultura de un grupo, como sería una pandilla o incluso un movimiento social. Mientras la idea de una cultura de grupo subraya la aparición y difusión de formas culturales unidas y relativamente homogéneas, el concepto de red subraya la naturaleza entrelazada de los contextos sociales más diversos que se unifican en la ilusión de un ámbito compartido. La interacción que se produce en las redes es entonces muy distinta a la tradicional de un grupo.[13]

Por esa misma época principia la masificación de la educación superior. Miles y miles de jóvenes se incorporan a esta última por vez primera en su historia familiar, una historia donde la mayor parte de los padres posee escolaridad incompleta. La experiencia de la educación superior posee el efecto de expandir un fenómeno que es propio de la adolescencia: el descubrimiento del pensamiento abstracto. De pronto los jóvenes descubren que hay un mundo que ni ven ni tocan, un mundo de

[12] King-To Yeung y John Levi Martin, «The Looking Glass Self: An Empirical Test and Elaboration», *Social Forces*, vol. 81, núm. 3, 2003, pp. 843-879.

[13] Jan A. Fuhse, «The Meaning Structure of Social Networks», *Sociological Theory*, vol. 27, núm. 1, 2009, pp. 51-73.

consideraciones no empíricas —la justicia, la moral social—, y al descubrirlas no comprenden cómo los más viejos no son capaces de ser fieles a ellas. Aquí se encuentra la fuente del moralismo de los jóvenes, esa concepción desprovista de lo que los antiguos denominan razonamiento práctico.

Las rutinas del mercado, en fin, se han expandido con sus prácticas de consumo y de búsqueda, mediante este último, de los signos externos de estatus. La pobreza comienza a disminuir más o menos aceleradamente.

Es probable que esos fenómenos contribuyan a configurar lo que pudiéramos llamar «el espíritu generacional de nuestro tiempo», especialmente en los grupos burgueses más acomodados, con mayor conciencia de vanguardia.

Todo lo anterior va configurando un nuevo espíritu generacional, una sensibilidad vital ampliamente compartida entre todas las unidades generacionales, una de las cuales es lo que pudiéramos llamar la izquierda generacional.

Si la miramos —por decirlo así— externamente, salta a la vista que la izquierda chilena está animada por una cuestión generacional. Este es un primer rasgo que vale la pena destacar. Y es que hay momentos en la historia en que las fuerzas sociales no se mueven por ideologías, tampoco por la posición de clase (si bien esta siempre influye), sino que las impulsa lo que pudiéramos denominar el espíritu generacional.

¿Cuáles son, a partir de lo anterior, los rasgos que la actual élite de la izquierda posee?

Ante todo, hay en ella una inconsistencia, que no sabe resolver, entre la racionalización técnica que exige el bienestar social y el manejo del Estado, por una parte, y la espontaneidad emotiva —por llamarla así— que la cultura moderna estimula, por la otra. En gran medida, la gestualidad escénica de esta generación —el cuidado desorden en el vestir, la informalidad planificada en el trato con las audiencias, la valoración de la diversidad como tal, la visión romántica de lo originario o ancestral, etcétera— es una forma compensatoria de la conciencia amarga de que la vida contemporánea exige disciplina, racionalidad técnica y desempeño. La actual generación está atravesada por esa inconsistencia y buena parte de su conducta y su comportamiento, que a veces parece incomprensible o errático, se explica por esa característica.

Se agrega a ello que se trata de una generación que ha vivido un acentuado proceso de individuación (el viejo diagnóstico de la multitud solitaria) que genera en ellos también un anhelo de experiencias comunitarias, el abrigo y el calor de una colectividad a cuya sombra se pueda escapar, siquiera por momentos, del agobio de la conciencia individual. De ahí la preferencia por lo performativo que, más que performativo, es carnavalesco en el sentido de Bajtín o Kristeva. Para el primero, lo carnavalesco cumple la función de liberar, siquiera por momentos, y a veces solo vicariamente, lo que se experimenta como un sistema opresor. Es imposible no pensar en eso al ver las marchas juveniles dirigidas por quienes tocan tambores

o ejecutan danzas, con disfraces o desnudos, que desafían así lo que se percibe como cultura oficial o de élite, o los rituales de encuentro cada vez más frecuentes.[14]

Y existe, como insistiremos casi de inmediato, una cierta anomia entendida como una falta de orientación normativa en la conducta. Esto no afecta a la élite (que por su quehacer político posee una orientación instrumental en su quehacer), pero sí a su público o a su audiencia según se puede constatar explorando las redes. Allí se observa que la principal fuente para las ideas y puntos de vista es la propia subjetividad. Es un público que no desea tener la razón, puesto que le basta con su propia convicción subjetiva. Esto explica las frecuentes variaciones de la élite de izquierda en su manejo de la cuestión pública: al atender a su audiencia no esgrimen razones para ordenarla o contener sus expectativas, sino más bien gestos que simulan seguirla.

En fin, se encuentra el rasgo más obvio: se trata de una generación que tiene un espíritu redentor. Y de ahí entonces que asome en ella, más allá incluso del control racional, una cierta moralización de la vida, la idea de que buena parte de los males sociales son el fruto de una élite cicatera y ambiciosa frente a un pueblo virtuoso y abusado.

Todo lo anterior, por supuesto, no es muy distinto a la situación social de cualquier grupo político. Cada generación —es lo que insinuó Goethe e insiste Dilthey— es

[14] Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

tallada por su tiempo. Y al reflexionar sobre este, como veremos de inmediato, configura sus ideas.

Dilthey, según vimos, observó que una generación es el fruto de dos factores. Uno de ellos es el patrimonio intelectual con que ella se encuentra y que fue forjada por quienes le antecedieron; el otro es el mundo circundante, las condiciones materiales existentes al momento en que esa generación se forma e intenta apropiarse reflexivamente de ese patrimonio.

¿Qué ocurrió a este respecto con la actual generación de la izquierda?

Ella inició su periodo de formación luego de lo que pudiéramos llamar el acontecimiento traumático de la izquierda que, como observó Nancy Fraser, dejó flotando en el aire la siguiente pregunta: ¿cuál es la agenda de la izquierda luego de la caída del Muro? ¿Cómo concibe la realidad social después del fracaso del socialismo y el sujeto, el proletariado, cuyos intereses realizaba?[15] Y en el caso de Chile: ¿cuál es la agenda de la izquierda luego de que la modernización, si bien incompleta, estimuló

[15] ¿Qué es, entonces, la condición «postsocialista»? Escasamente se trata de un veredicto negativo definitivo sobre la relevancia y viabilidad de los ideales socialistas, es más bien un estado de ánimo escéptico o una estructura de sentimiento que marca el estado de la izquierda posterior a 1989. Cargado de una sensación de «la mañana después», este estado de ánimo expresa auténticas dudas ligadas a genuinas opacidades en relación con las posibilidades históricas de un cambio social progresista. Sin embargo, también está impregnado de elementos ideológicos difíciles de desentrañar y nombrar. Véase: Nancy Fraser, «Justice interruptus», en: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Londres: Routledge, 1997, p. 9.

el consumo y la lucha por el estatus, desplazó la reivindicación de clases por la lucha identitaria, y el conflicto de ideas por una disputa por la legitimación de múltiples formas de desenvolver la vida?

La respuesta a esas preguntas esta nueva generación la encontró en el diagnóstico de que la sociedad contemporánea no tiene centro, o mejor todavía, que la sociedad nunca lo ha tenido, que ella siempre se estructura en torno a una cierta hegemonía que simula que ese centro existe. La conclusión de ese diagnóstico (que, como ya veremos, se puede encontrar en Ernesto Laclau) es que el sujeto histórico no antecede a la política, sino que la tarea de esta última es constituirlo. La realidad (para usar un término de Althusser) estaría «sobredeterminada», no sería el resultado de una variable dominante o de una causa, sino de varias que la disparan en direcciones distintas, de manera que lo social carecería de consistencia. Lo social solo admitiría lo que Benjamin llama una «lectura distraída». La tarea de la política y el secreto de su éxito serían su capacidad de articular en una cadena de equivalencias un conjunto heterogéneo de demandas. Al hacer eso con cierto éxito, la política lograría producir un «efecto de sentido» (o lo que Lacan llamaba el «punto de capitoné») constituyendo de esa forma lo social.

La derecha suele acusar a la izquierda —a esta izquierda— de populista. Y tiene razón si por populismo se entiende la disposición deliberada a promover demandas de diversa índole, que brotan en sujetos a veces inconmensurables entre sí.

Solo que en el caso de este populismo no se trata de un punto de vista o de una estrategia irresponsable, en el sentido de que carezca de racionalidad, sino al revés. Se trata de una actitud ante la vida social y la realidad que reposa en un diagnóstico que es propio de lo que, para citar a Dilthey de nuevo, se podría llamar el carácter de la cultura espiritual de nuestro tiempo.

En este se experimenta, como veremos de inmediato, una inconsistencia o contradicción entre, por una parte, la necesidad de racionalidad técnica para sostener el bienestar material, y, por la otra, el proceso de individuación y su anhelo de editar la propia vida. La imagen de un yo que se sostiene en sí mismo y que se autoedita, se contrapone a la experiencia cotidiana y las exigencias de un mundo que exige la racionalidad de sistemas expertos para funcionar.

Como se ha sugerido en la literatura, el proceso de individuación que es propio de la sociedad contemporánea consiste en que la propia identidad deja de ser una cualidad o un dato y pasa, en cambio, a transformarse en una *tarea*. Ello lleva, en especial a las nuevas generaciones, a buscar soluciones «biográficas», opciones de vida para resolver problemas que, como veremos, son sistémicos o estructurales.

Este rasgo fue detectado hace ya tiempo en lo que se llamó la contradicción cultural del capitalismo.

EL DESEO IMPOSIBLE: LA CONTRADICCIÓN CULTURAL

Basta dar un vistazo a las calles de Santiago, leer las pintadas que inundan las paredes, o haber presenciado incluso a la distancia las manifestaciones de diversa índole para advertir en ellas dos rasgos que, al observador, incluso desprevenido, saltan a la vista: no hay en esas movilizaciones ni orgánica que las conduzca, ni programa ideológico que las oriente.[1] En vez de todo eso, existe una amplia gama de reclamos que parecen indicar más que una demanda reivindicativa —más que indicar algo de lo que se ha sido despojado—, el deseo extendido de configurar el mundo. Un rápido repaso a lo que se demandó a partir de octubre lo muestra: además de mayor protección frente a las flechas del destino como son la vejez y la enfermedad, hubo demandas animalistas, anhelos de reconocimiento de quienes disienten de la normalización de la vida sexual, reclamos feministas, demandas de pueblos originarios, rechazo al lucro, condena a la policía,

[1] O esos programas existen, aunque en un sentido distinto a la ideología global. Véase: John Marx y Burkart Holzner, «Ideological Primary Groups in Contemporary Cultural Movements», *Sociological Focus*, vol. 8, núm. 4, 1975, pp. 311-329.

manifestaciones de quienes han hecho de la bicicleta un signo identitario, lemas veganos y cosas así.

¿A qué se debe ese movimiento que, más que reivindicaciones, parece expresar un intenso deseo de configurar la cultura?

Un vistazo a la literatura muestra una notable coincidencia entre los autores a la hora de diagnosticar ese fenómeno. Toda ella parece constatar una suerte de contradicción en la sociedad moderna entre un mundo que para proveer el bienestar material reclama alta competencia y rigor técnico y una cultura del consumo que estimula la subjetividad. Los habitantes de las sociedades modernas —en el caso de Chile, especialmente las nuevas generaciones— vivirían así en medio de una inconsistencia: de una parte, la disciplina rutinaria y la competencia que reclama la producción técnica y, de otra parte, el anhelo de autoeditarse que el consumo estimula. Los jóvenes, las nuevas generaciones, estarían así demandadas por expectativas hasta cierto punto inconsistentes entre sí: de una parte, la necesidad de actuar con racionalidad y eficiencia, y de otra, el impulso de oír el propio deseo.

Por supuesto, los diversos autores discrepan en los diversos detalles teóricos de ese diagnóstico, pero todos ellos tienden a coincidir en esa contradicción entre una sociedad que para mantener el bienestar material requiere alta tecnificación, pero cuya cultura al mismo tiempo estimula el anhelo de autonomía.

Uno de los primeros que detectó esta contradicción fue Daniel Bell. A este autor le llamó la atención la

«disyunción radical» entre una estructura social eficiente y racional y una cultura pródiga, promiscua y apasionadamente dedicada a la autorrealización personal. Este fenómeno sería el resultado de una historia conocida. La burguesía ascendente postergó la gratificación y prefirió el esfuerzo metódico gracias a una ética propicia a la acumulación, al ahorro ascético, como lo sugirió la conocida tesis de Weber sobre la ética protestante y su afinidad con el capitalismo. Sin embargo, el modernismo, personificado por movimientos como el surrealismo, afirmaron la «imperiosidad absoluta del yo», una de cuyas manifestaciones es el narcisismo (que se manifiesta, indica Bell, en innovaciones estilísticas como la corriente de conciencia que alteraría la sintaxis normal de la cultura). El fenómeno resulta peligroso no solo para la economía (en la medida que deteriora la disciplina y rechaza postergar la gratificación que es la base del ahorro) sino también para la política, en la medida que se comienza a demandar al Estado la satisfacción de múltiples deseos e intereses privados que sobrecargan a la administración. En suma, para Bell, el capitalismo llega a configurar una oposición entre una producción racionalizada, un sistema político orientado hacia la justicia o el equilibrio y una cultura hedonista encaminada al placer y la autorrealización.[2] La primera exige racionalidad técnica; el segundo, ideales de moralidad pública;

2 Véase: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nueva York: Basic Books, 1996.

y la tercera, autenticidad. No es difícil advertir rasgos de esa inconsistencia en el Chile contemporáneo que reclama bienestar material (para lo cual se requiere eficiencia técnica); ideales de igualdad y solidaridad (que no son siempre consistentes con la eficiencia); y, en fin, anhelos de autorrealización (que no son consistentes con los anhelos de solidaridad y cohesión).

Daniel Bell sostiene que la transformación de la sociedad y la erosión de una ética burguesa tradicional fueron hechas posible por una serie de invenciones que configuraron, o contribuyeron a configurar, una cultura orientada al consumo. La difusión de la compra a plazos acabó con los viejos temores protestantes al endeudamiento; el desarrollo del marketing y la publicidad permitieron identificar diferentes tipos de consumidores y al mismo tiempo estimularon su apetito; y, desde luego, la revolución tecnológica y la introducción de la producción masiva en serie configuró una cultura de la obsolescencia planificada que hizo que la venta se convirtiera en la actividad más llamativa de la sociedad (cuyo amargo revés se muestra en la obra de Arthur Miller, *La muerte de un viajante*).

Pero, desde luego, cuando se revisa la literatura sobre estos temas, Bell no es el único.

Está también la tesis de que la sociedad moderna se desliza desde la ética de la producción hacia la del consumo. Es lo que se ha llamado (y en el debate nacional la palabra se ha oído multitud de veces) la privatización de la sociedad.

La tesis de la privatización descansa en la creencia de que el capitalismo se ha transformado radicalmente, pasando de ser una economía de producción a una de consumo de masas. Este punto de vista sugiere que la cultura en la sociedad capitalista está atravesada por un conflicto entre la producción y el consumo. La sociedad contemporánea estaría orientada hacia el placer, la gratificación y la diversión. Esta visión se encuentra en las conclusiones de escritores tan diversos como Alain Touraine, Christopher Lasch, Richard Sennett o Ralf Dahrendorf.

Richard Sennett, por ejemplo, ha explorado la cultura del trabajo en el nuevo capitalismo y ha mostrado cómo mientras la vida se organizaba en torno al trabajo (es lo que ocurría en la gran fábrica, cuya rutina marcaba los ritmos vitales y trazaba toda una peripecia vital, como era el caso, por ejemplo, en la gran empresa textil o del calzado en Chile), en el nuevo capitalismo la vida tiende o aspira a subordinar al trabajo, como lo muestra el conocido nomadismo juvenil.[3] Un ejemplo de ello es el anuncio de un conocido sitio web para la búsqueda ocupacional. En él aparecen un par de jóvenes bajo la leyenda «Renuncio». La búsqueda del trabajo como renuncia o tránsito es un buen ejemplo de este fenómeno.

Jürgen Habermas, por su parte, tendió a coincidir con Daniel Bell cuando analizó las crisis de legitimidad del capitalismo. Una crisis se originaría en un fallo de «mo-

[3] Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2006.

tivaciones necesarias para el sistema». El declive de las fuerzas que alimentan el esfuerzo —la religión y la disposición al logro— coincide con el auge de tendencias culturales subversivas: el arte moderno, el cientificismo, la moral universal.

En consonancia con ese diagnóstico (que es de los setenta), Habermas observó, una década más tarde, que se estaban desarrollando conflictos en las sociedades occidentales que se desviaban de los patrones tradicionales. Estos nuevos conflictos, agregó, no surgen en el ámbito de la reproducción material, no son canalizados en el sistema de partidos, y tampoco se les morigera por compensaciones propias del sistema. En cambio, surgen en las áreas de la reproducción cultural o la integración social. El problema sería entonces relativo a las «gramáticas de las formas de vida» y aparecería en las costuras que atan al sistema social, altamente abstracto, y la esfera de significados del mundo de la vida:

> Una práctica alternativa se opone a la instrumentalización de las profesiones orientadas al lucro; a la movilidad del trabajo que depende del mercado; a la extensión de la competencia y el rendimiento hacia la escuela. Esa práctica es también dirigida contra el proceso por el cual los servicios, relaciones y tiempo son transformados en valores monetarios, contra la definición consumista de los estilos de vida [...] La disolución siquiera parcial de los roles de empleados y consumidores, de clientes y ciudadanos, debería, de acuerdo con las concepciones de algunos teóricos, abrir el camino para contrainstituciones desarrolladas desde el interior del mundo de la vida para limitar así la dinámica del sistema económico y administrativo.[4]

Esa lucha por la gramática de las formas de vida permitiría comprender el componente emocional que poseen los nuevos movimientos sociales. La dramatización de la protesta, las *performances* que transforman a la ciudadanía en una audiencia —fenómenos que en Santiago es posible observar—, no serían solo recursos estratégicos, sino que expresarían los valores y los elementos no discursivos que subyacen a las culturas emergentes.[5]

Otros autores como Alain Touraine[6] o Alberto Melucci,[7] si bien con connotaciones teóricas distintas, subrayan el mismo fenómeno.

Touraine, por ejemplo, llama la atención acerca de los cambios que ha experimentado lo que solía llamarse «cultura obrera», la que habría transitado desde los roles tradicionales hacia la búsqueda de signos externos de estatus mediante el consumo. Lo que ha ocurrido en

4 Jürgen Habermas, «New Social Movements», *Telos*, vol. 49, 1981, pp. 36-37.

5 Cfr. H. Flam y D. King (eds.), *Emotions and Social Movements*. Londres: Routledge, 2005.

6 Alain Touraine, «An Introduction to the Study of Social Movements», *Social Research*, vol. 52, núm. 4, 1985, pp. 749-787; véase también su *Crítica de la modernidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

7 Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

Santiago en la inauguración de grandes tiendas, Ikea por ejemplo, parece ser una muestra de ese fenómeno. Melucci, por su parte, ha observado una detención del tiempo en los nuevos movimientos, que los hace ignorar el pasado y el futuro. En el centro de la cultura del moderno capitalismo estaría instalada una contradicción, como la llamó Bell, cultural, que se habría manifestado muy temprano en el modernismo como movimiento estético, pero que es posible detectar en los mismos inicios de la cultura moderna: la sospecha de que por debajo de un mundo racionalizado y técnico late una realidad que pugna por salir y que lo desmiente. La disponibilidad de recursos de las sociedades que experimentan la modernización invitaría a los individuos a realizar todo su potencial, pero, al mismo tiempo, comprendería una multiplicidad de organizaciones abstractas que regulan y controlan casi todos los aspectos de la vida de los individuos. Melucci ha descrito por eso a los integrantes de los nuevos movimientos como «nómades del presente» puesto que sus medios organizacionales y sus prácticas no son medios sino fines en sí mismos. La observación de Melucci es especialmente significativa cuando se atiende al hecho de que muchos de estos movimientos —salvo por el empleo de una cierta imaginería que Marx advirtió— poseen una obvia desconexión con el pasado, hay en ellos una especie de ruptura en la cadena de la temporalidad.

En la literatura nacional es posible observar diagnósticos semejantes en la obra de Manuel Antonio Garretón.

Este autor, siguiendo las tesis más generales de Touraine, sugiere que en el cambio de siglo se advierte un proceso hasta cierto punto contradictorio en el que se entrelaza la modernización racionalizadora y capitalista, centrada en el modelo de sociedad industrial de estado nacional, con el surgimiento de pertenencias locales y comunitarias que tienden a exacerbar la subjetividad de las emociones.

> En efecto, la cuestión esencial de la modernidad, cual es la constitución de sujetos, sigue vigente, solo que ello se hace con una expansión de las vertientes expresivas y de memoria colectiva más allá de la vertiente puramente racionalizante de la sociedad industrial de estado nacional. Es decir, en este tipo societal postindustrial globalizado (...) se exacerba la vertiente racionalista, pero también la subjetividad de las pulsiones y emociones y las identidades «esencialistas» o históricas constitutivas de sujetos. Estamos frente a un tipo societal enteramente «moderno», donde incluso los elementos adscriptivos, tradicionales o religiosos tienden a desprenderse de su dimensión natural, atávica y metasocial y a constituir sujetos históricos.[8]

Fredric Jameson, en sus estudios sobre la cultura contemporánea, ha caracterizado lo anterior como una ruptura en la cadena de significantes. Como es sabido, para

[8] Manuel Antonio Garretón, *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago: LOM, 2000, p. 44.

Ferdinand de Saussure el significado no proviene de una relación entre el significante con la realidad que significa, sino que deriva de la relación de un significante con otros. Cuando esa cadena se rompe, el sentido desaparece. Pues bien, los jóvenes parecen experimentar «una ruptura de la cadena significante», debido a que no logran hoy unificar el presente, el pasado y el futuro en una misma experiencia. La ruptura de la temporalidad libera al presente de todas las significaciones de que es portador y así liberado el presente se vuelve intenso, cercano a la «experiencia alucinadora de la euforia».[9] Quizá esto explique el raro anhelo de destruir las estatuas, borrar los antiguos vestigios, todo aquello que recuerde el tiempo anterior, el tiempo transcurrido.

Un texto relata un acontecimiento al que esa sensibilidad da lugar:

> Una cuerda atada a la cúspide de la columna se enroscó en torno a una polea fijada a la entrada de la calle. La plaza estaba abarrotada... La polea volvió a girar, y unos minutos después la extremidad de la columna se desplazó lentamente, el fuste cedió poco a poco, y luego, se tambaleó repentinamente de un lado a otro... Estalló una aclamación inmensa, como la de un pueblo liberado de un yugo. Las ruinas fueron escaladas y saludadas por gritos entusiastas, y la bandera roja flotó desde el pedestal purificado, que aquel día se había convertido en el altar del género humano.[10]

[9] Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 2015, p. 66.

La escena no es de Santiago de Chile en octubre de 2019, cuando los manifestantes que rodeaban el plinto sobre el que se erigía la estatua del general Baquedano intentaban derribarla. Es el relato de un testigo del momento en que los manifestantes de la Comuna de París lograron echar abajo la estatua de Napoleón erigida en 1805, el símbolo del bonapartismo. Se trata de Olivier Lissagaray, yerno por algún tiempo de Marx, un socialista que presenció los acontecimientos que relata.

Como se observa en este rápido repaso de la literatura, el malestar en las sociedades que se modernizan parece poseer causas que van más allá, o más acá según se mire, de los reclamos normativos que los actores políticos les adscriben. Al parecer se encuentra subyacente en las sociedades que se modernizan, o más ampliamente en la cultura moderna en su conjunto, un cierto malestar, la antigua *malaise*, que busca una y otra vez expresarse por los intersticios que la racionalización de la vida va dejando despejados.[11] Esa *malaise* no tiene, desde luego, contenido normativo específico sino una fuente que la alimenta una y otra vez y que promete curarla: la subjetividad.

[10] Prosper-Olivier Lissagaray, *History of the Paris Commune of 1871*. Londres: Verso, 2012, pos. 4531-4541.

[11] Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

¿Qué significado, cabe preguntarse, tiene ese hecho para la comprensión de algunos de los problemas de la sociedad contemporánea?

Una rápida mirada a la literatura muestra que la subjetividad puede concebirse de dos formas distintas desde el punto de vista político.

De una parte, la subjetividad puede ser vista como una experiencia domeñada por la razón que, a partir de allí, se esfuerza por extenderse a las instituciones. Un punto de vista como este es el que puede colegirse de la obra de autores como Rousseau o Kant. La autonomía, la posibilidad de servirse de la sola razón, individual o colectivamente, fundaría amplios ideales contemporáneos, entre ellos el ideal democrático. Pero, de otra parte, la subjetividad puede ser concebida como el depósito de un exceso que contradice a las instituciones.[12] Habría, pues, entre la subjetividad y las instituciones una rivalidad, por llamarla así, insalvable.

Esas dos formas de concebir la subjetividad explican, por supuesto, las dos formas inmediatas y generales de reaccionar frente a la protesta en la sociedad contemporánea: una de ellas ve la protesta como un principio de *emancipación*; la otra, como una *falta de institucionalización*. Es probable que la sociedad contemporánea se mueva inevitablemente entre estas dos formas de mirar el fenómeno. Habrá quienes vean en este una forma de liberación, de sometimiento de la sociedad y de

[12] Como sugerirían Arnold Gehlen o Niklas Luhmann.

la historia a los dictados de la voluntad bajo el principio de soberanía popular, y hay quienes pensarán que lo que ocurre a la sociedad chilena es una grave falta de institucionalidad de la vida social. No se trata, sin embargo, de puntos de vista opuestos puesto que la voluntad popular para constituirse y manifestarse requiere instituciones y estas, por su parte, reclaman como fuente de legitimidad el consentimiento de aquellos cuya subjetividad ayudan a configurar.

En el caso de la sociedad chilena y los acontecimientos que se desplegaron desde octubre de 2019, los observadores se apresuraron a ver en esa suma de hechos un movimiento emancipatorio. El tiempo parece estar revelando que se trataba, más bien, de un déficit de institucionalización, de cambios subterráneos que las instituciones no lograron orientar del todo.

En una palabra, no era una explosión de la libertad, sino una manifestación de anomia.

AFERRARSE A LA PROPIA SUBJETIVIDAD: LA ANOMIA

El 2019 fue el año de la anomia, el año en que las instituciones se retiraron, el año en que la Plaza Baquedano fue el símbolo de una vida pública sin instituciones. Un estudiante preguntaba en una clase qué ocurriría si no existiera el Estado. La respuesta brotó espontánea de la misma audiencia. Ya lo sabemos —dijo casi a coro la sala—, es cosa de recordar las tardes de los viernes en Plaza Baquedano. Esos estudiantes advertían el papel que cumplían las instituciones. No es esa, sin embargo, la respuesta habitual. Es probable que la mayor parte de los jóvenes frente a la pregunta de qué ocurriría si las instituciones no existieran, aún responderían como la estudiante que describe Marcuse hacia el final de uno de sus ensayos, cuando preguntó a una audiencia qué harían si las instituciones que organizan la vida desaparecieran:

> La respuesta que, en mi opinión —dice Marcuse— llega al meollo de la cuestión la dio una joven negra. Dijo: por

primera vez en nuestra vida, seremos libres para pensar en lo que vamos a hacer.[1]

Pero no es así. Sin instituciones que organicen la vida y aminoren la necesidad, la libertad no brotaría.

Una de las características más propias de la condición humana la constituye el hecho de que la forma en que los seres humanos conviven o colaboran, las formas en que se manifiesta la autoridad, e incluso las formas en que se relacionan con lo sobrenatural coagulan en estructuras —las instituciones— que adquieren cierta autonomía propia. Las instituciones así configuradas no tienen por función solo regular externamente la conducta, sino que donde ellas existen, y funcionan, la conducta resulta también configurada, por decirlo así, *desde dentro*. Las formas de experimentar el mundo, los valores que se persiguen, las emociones y las acciones voluntarias son también moldeadas por instituciones. Los seres humanos comercian, trabajan, mandan u obedecen, rezan y establecen relaciones afectivas, aunque suene sorprendente, al interior de una institución: el mercado, la familia, el sistema político e incluso en la iglesia.

En una palabra, los hombres y las mujeres viven orientados por instituciones.

Las instituciones no son exactamente lo mismo que el orden. Mientras este es una específica disposición de

[1] Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1971, p. 91.

elementos o recursos, las instituciones son modelos conductuales que contienen la subjetividad.

A pesar de las apariencias, las instituciones no restringen la libertad, sino que la hacen posible. Sin ellas los individuos vivirían sin ninguna capacidad de prever la conducta ajena y debieran dedicar buena parte de sus horas a inventar la propia. Allí donde hay instituciones, en cambio, las personas viven en un mundo previsible, un mundo donde cada uno sabe a qué atenerse. Y de esa forma el tiempo y el esfuerzo que ocuparían en vigilar la conducta ajena e inventar a cada paso la propia pueden dedicarlo, gracias a las instituciones, a tareas creativas, a la vida interior, a la afectividad, al trabajo innovador. Las instituciones hacen del mundo un lugar seguro y previsible.

Ellas son la diferencia que media entre la selva y la ciudad.

Por eso, allí donde no hay instituciones, allí donde una catástrofe o una revuelta las socava, o la incompetencia o el temor permiten que se deterioren, donde, en una palabra, ocurre lo que ha estado ocurriendo en Chile, surgen dos efectos inmediatos.

El primero que se produce es la inseguridad: las personas se desorientan porque lo que daban por supuesto de pronto no existe o se altera, y, como nadie puede vivir en el mar de la incertidumbre, se disponen a aferrarse a lo primero que se ofrece para evitar lo desconocido. El segundo es aún más grave. Despojados de instituciones, los sujetos abrazan lo único que les queda, que es su yo, su subjetividad interior, que entonces pasa a transformarse

en la única fuente de orientación y de certeza. Cada uno entonces erige lo que siente en principio de validez general, sin reflexión alguna.

Esa es la explicación de por qué cuando las instituciones se debilitan brotan el fanatismo y la violencia, la certeza indudable en la propia subjetividad. Y es que sin instituciones el individuo no encuentra nada a qué aferrarse salvo a él mismo, a sus sensaciones, a sus sentimientos espontáneos. Lo que un observador consideraría incorrecto (una funa, una agresión, un escupitajo), el individuo sin instituciones lo ve como algo justo, correcto, justiciero. La reflexión tranquila es reemplazada por la simple verificación de si lo que el otro dijo coincide o no con la subjetividad propia, en cuyo caso merece el aplauso; si no, el repudio.

No hay maldad en todo eso, sino anomia: sujetos a la intemperie entregados solo a sí mismos, sin instituciones.

Uno de los aspectos más obvios de la actual situación de la sociedad chilena es, en efecto, como cualquier observador puede constatar, el incremento de la inseguridad, la sensación de que no hay reglas y que la conducta del prójimo es más o menos impredecible. El ámbito de lo contingente se ha ensanchado y el de lo necesario y lo imposible se ha achicado. Aristóteles llamó contingente a aquello que podía ocurrir o no; necesario, a aquello que inevitablemente ocurriría; e imposible, a aquello que no podía de ninguna forma ocurrir.[2] Cosas que apenas

[2] Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 18A y 19B.

anteayer considerábamos o necesarias o imposibles se han transformado de pronto en contingentes.

Y el resultado es la falta de certeza, la carencia de previsibilidad en la esfera de la convivencia.

¿Cómo puede ocurrir esto? Un vistazo a la noción de anomia puede ayudar a orientarse en el fenómeno.

La palabra anomia designa, en términos generales, una especie de lapsus en la regulación normativa de la conducta. En la obra de Durkheim, quien acuñó el concepto, ese fenómeno puede designar tanto un desorden individual como social.[3] Podemos emplear esa distinción para asomarnos al problema.

Para aludir a la dimensión social que la anomia poseería, ese autor emplea la expresión «desclasificación». Todas las sociedades, sugiere, clasifican las posiciones y las tareas sociales asignándoles una cierta oportunidad de recursos a los que pueden legítimamente aspirar:

> En cada momento de la historia hay, en la conciencia moral de las sociedades, una idea imprecisa de lo que valen, respectivamente, los diferentes servicios sociales, de la remuneración relativa que se debe a cada uno de ellos, y, por consiguiente, del nivel de vida que conviene al promedio de los trabajadores de cada profesión. Las diferentes funciones están jerarquizadas en la opinión pública y a cada una

[3] David Lockwood, *Solidarity and Schism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 69.

> se atribuye cierto coeficiente de bienestar, según el lugar que ocupa en la jerarquía.[4]

Sin embargo, cuando ocurren transformaciones «demasiado súbitas» (ya sea por crisis dolorosas o cambios felices), se produce una desclasificación y sobreviene un tiempo de desorganización inevitable:

> Hace falta tiempo para que la conciencia pública reclasifique a los hombres y las cosas. Hasta que las fuerzas sociales liberadas no vuelvan a encontrar su equilibrio, el valor permanece indeterminado y, por consiguiente, toda reglamentación será defectuosa durante algún tiempo. Ya no se sabe lo que es posible y lo que no, lo que es justo o injusto, qué reivindicaciones y esperanzas son legítimas y cuáles no. Por consiguiente, se aspira a todo.[5]

No es difícil apreciar en el caso chileno —en la rápida modernización que el país experimentó— un ejemplo de la desclasificación que Durkheim describe. El fenómeno es resultado de un proceso que debe estimarse, en principio, positivo. La expansión del consumo y la notable mejora en las condiciones materiales de la vida de los últimos treinta años —negar esa mejora es echarse tierra a los ojos— hicieron que miles de familias experimentaran el acceso a bienes que les habían sido históricamente

[4] Émile Durkheim, *El suicidio*. Madrid: Akal, 2012, p. 216.
[5] Ibíd., p. 219.

negados. Este fenómeno creó un conjunto de grupos medios que experimentan su trayectoria vital como el fruto de su propio esfuerzo y de su quehacer, grupos que, para decirlo empleando una expresión tradicional, no tienen lo que antes se llamaba conciencia de clase. Esos grupos perciben una alta movilidad intergeneracional (los hijos poseen una mejor posición que sus padres), experimentan el consumo como una forma de autoafirmación y como una búsqueda de identidad personal y social.[6]

Otra forma de describir ese mismo fenómeno es recurrir a Alexis de Tocqueville, quien lo detectó muy tempranamente, hacia mediados del siglo XIX. En *La democracia en América* observó que en las sociedades modernas existirá una intensa «pasión por la igualdad». Esa pasión inspirará desde luego al sistema político y a la manera en que las personas se relacionarán unas con otras en cuanto miembros de la misma comunidad política. El problema, sugiere, es que esa pasión comenzará a extenderse por todos los intersticios de la vida social de manera que los roles y posiciones sociales se harán, dice, cada vez más frágiles. La opinión de Tocqueville es que la expansión del ideal democrático en todas las esferas de la vida social debilitará a todos los grupos que tejen lealtades entre los individuos.[7]

[6] El fenómeno, por supuesto, no es propio solo de Chile. Véase al respecto: Eli Zaretsky, *Capitalism, the Familiy and Personal Life*. Nueva York: Perennial Library, 1986, p. 51.
[7] Cfr. Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Boston: Rowman & Littlefield, 1996, p. 28.

Esa desclasificación social, como la llama Durkheim, es, en muchos sentidos, benéfica, pero incrementa la contingencia de la vida social en la medida que las posiciones sociales de las que surgen expectativas de comportamiento se hacen cada vez más borrosas. Al desclasificarse la sociedad, las personas experimentan su vida como un guion abierto que parece expandir la libertad, pero al mismo tiempo la incertidumbre aumenta.

A esa dimensión social de la anomia, se suma la dimensión individual.

Las sociedades suponen una cierta orientación normativa común entre los individuos. Esa es la única forma de que brote el orden y sea posible la cooperación. Para que ello ocurra, como enseñó el funcionalismo, que en esto sigue teniendo la razón, es necesario que las personas internalicen una determinada normatividad, ciertas formas de comportamiento esperadas. Esa tarea no se cumple en soledad sino al interior de ciertos grupos —los llamados grupos primarios y de pertenencia, entre los que destaca la familia—, en los cuales se aprenden los roles y las reglas y se adquiere una cierta orientación normativa. Este proceso es el que hace posible la individualidad al modelar lo que de otro modo aparecía como simple espontaneidad subjetiva.

La anterior es una verdad sencilla: sin socialización las personas quedan entregadas a su pura espontaneidad.

El fenómeno, sobre todo en los más jóvenes, se acentúa como consecuencia de que los grupos primarios de pertenencia, las habituales y más inmediatas agencias

de socialización, la familia, la iglesia, el barrio, se han debilitado a raíz del cambio en las condiciones materiales de la existencia. El fenómeno puede constatarse a contar de los años noventa. Un ejemplo de ello es la evolución que ha experimentado la concepción de la familia. Mientras la visión tradicional, que acentúa el papel de los vínculos familiares y el valor que ellos poseen en sí mismos, tuvo pleno vigor hasta entrada la segunda mitad del siglo xx, en la década de los noventa en Chile comienza a expandirse (al igual que ha ocurrido en la experiencia comparada) un punto de vista que pone el acento en el papel y el lugar que cabe al individuo y a su autonomía en la vida familiar. Con algo de exageración puede decirse que mientras tradicionalmente la familia es vista como un espacio más cercano a la naturaleza que a la cultura, de pronto comenzó a acercarse al espacio convencional de la democracia. El obvio problema que posee este punto de vista es que, al acentuarse el papel del individuo autónomo, se debilita la dimensión de vínculo que la familia posee.

El resultado es que las nuevas generaciones se han quedado, por decirlo así, a solas con su subjetividad como una fuente definitiva de certeza.

Conviene detenerse en este fenómeno que en el caso de la cuestión generacional en Chile es posible observar.

Lo anterior se entiende bien cuando se atiende al papel que cumplen las instituciones en la existencia humana.

El individuo humano es un sujeto indigente en el que, como ha mostrado Arnold Gehlen, no existe el sostén

seguro de los instintos. Por el contrario, el ser humano debe soportar la carga de un exceso pulsional y debe continuamente inventarse a sí mismo. Lo peculiar de su condición es que para existir, debe «descargar» ese exceso, estabilizándolo en instituciones, pautas de conducta que le ahorran esfuerzo y reducen ese plus.[8] Las instituciones entonces modelan y reprimen la subjetividad, el exceso pulsional, estabilizando la conducta. Así entendidas, las instituciones no tienen por función regular *externamente* la conducta, sino que donde ellas existen, y funcionan, la conducta resulta también configurada, por decirlo así, *desde dentro*. Las formas de experimentar el mundo, los valores que se persiguen, las emociones y las acciones voluntarias son también moldeadas por instituciones. Los seres humanos comercian, trabajan, mandan u obedecen, rezan y establecen relaciones afectivas, aunque suene sorprendente, al interior de una institución: el mercado, la familia, el sistema político, la iglesia. Sin instituciones viven en permanente alteración, sin posibilidad alguna de ensimismarse.[9] La libertad no consiste en carecer de instituciones, sino que se constituye al interior de ellas. Desconocer este hecho equivale a la paloma —la figura es de Kant— que se queja de que el aire le impide volar.

Así entonces, cuando las reglas se debilitan, cuando la sociedad, en los términos de Durkheim, se desclasifica

[8] Arnold Gehlen, *The Man. His Nature and Place in the World.* Nueva York: Columbia University Press, 1988, p. 56.

[9] José Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración», en: *Obras completas.* Tomo V. Madrid: Taurus, 2006, p. 527.

—lo que ha ocurrido en Chile—, aparece lo que puede ser descrito como un brote pulsional, algo que la literatura sobre revueltas y fenómenos de masas ha descrito desde antiguo.

Suele creerse que uno de los rasgos culturales de las sociedades que se modernizan es la desaparición de las certezas, de los valores que orientan la conducta, y su sustitución en cambio por el relativismo, la idea de que todas las posiciones o puntos de vista son equivalentes. Desgraciadamente, la situación es exactamente la inversa. En procesos de cambio como el que la sociedad chilena experimenta desde hace algún tiempo, no es el relativismo el que aparece, sino el *absolutismo de la propia voluntad.* Despojado de toda orientación normativa, el individuo termina recurriendo a sí mismo como única fuente de certeza. Carentes de instituciones, los sujetos abrazan lo único que les queda, que es su yo, su subjetividad interior, que entonces pasa a transformarse en la única fuente de orientación y de certeza. Cada uno entonces erige lo que siente en principio de validez general, sin reflexión alguna.

Pero esa no es la única forma de examinar la anomia. También es famoso el planteamiento de Robert Merton.[10]

Si Durkheim, como acabamos de ver, pone el acento en la desclasificación de la vida social —mostrando de qué forma los actores sociales al no conocer su lugar en la estructura se desorientan—, Merton llama la atención

[10] Robert K. Merton, «Social Structure and Anomie», *American Sociological Review*, vol. 3, núm. 5, 1938, pp. 672-682

acerca del hecho de que la anomia es el producto de un desajuste entre las metas socialmente apetecidas (es decir, los fines dignos de ser perseguidos) y los medios que se estiman legítimos para alcanzarlas. La anomia no sería así la falta de normas, como suele creerse, sino una inconsistencia entre los medios y los fines que las normas esparcen entre los actores.

Un ejemplo sería la rebeldía. Otro el retraimiento. Si hay inconsistencia entre los medios y los fines, una conducta adaptativa sería el intento de cambiar ambos (esta sería la rebeldía) y la otra sería apartarse de la vida social (el retraimiento). También es posible el ritualismo (el sujeto se afirma neuróticamente en el empleo de los medios sin considerar los fines, como ocurre con la conducta burocrática) o, en el otro extremo, la innovación (el sujeto se aferra tanto a los fines que busca alcanzarlos por medios socialmente ilegítimos).

Dentro de las múltiples instituciones que evitan o aminoran la anomia, la familia y la educación son quizá las más relevantes. Es lo que observó Durkheim a inicios del siglo XX. Las dos ayudan a eludir lo que llamó el mal del infinito, que es el otro rostro de la anomia.

Pero, desgraciadamente, ambas han sido influidas por un fenómeno acerca del que Alexis de Tocqueville llamó la atención a mediados del siglo XIX. Una de las tesis de *La democracia en América* es que la pasión por la igualdad que caracteriza a las sociedades modernas deteriora el vínculo social, la argamasa invisible que constituye a las sociedades. La pasión por la igualdad, sugiere, hace

que todas las relaciones sociales se politicen en el sentido de que todas reclamen el consentimiento individual como base de la obediencia. El resultado es que la familia y la escuela, que requieren autoridad, se deterioran. El fenómeno tiene una cierta expresión ideológica. Ella consiste en concebir la autonomía personal y la noción de igualdad en las interacciones, como aplicables a todas las relaciones sociales, incluida la relación entre la institución educativa y los estudiantes y los hijos en relación con los padres.

Ese fenómeno ha modificado la experiencia escolar y familiar.

LA EXPERIENCIA FAMILIAR Y ESCOLAR: LA RESISTENCIA A LA AUTORIDAD

Es muy difícil entender algunos de los fenómenos que se observan en el Chile contemporáneo, en especial la anomia a la que acabamos de referirnos, sin dar siquiera un vistazo a la situación de la familia y la escuela. Ambas instituciones son la base de la vida moderna. En ellas las personas encuentran abrigo emocional, adquieren una cierta orientación normativa, y en el caso de la escuela, se orientan al logro.

Pero las dos experimentan hoy cambios muy radicales. Y quizá este sea uno de los aspectos más relevantes del Chile contemporáneo.

La familia —lo que en ocasiones se llama la familia posfamiliar— se transforma en un grupo de individuos que negocian sus proyectos de vida, sin subordinarlos al compromiso con los otros; se convierte poco a poco en una asociación puramente electiva. Y la escuela, por su parte, se ha erigido en la institución a la que se demandan una multitud de funciones y a la que, al mismo tiempo, se concibe como una agrupación de sujetos autónomos donde la autoridad en el sentido clásico —la capacidad de influir a otro sin coacción ni persuasión—

simplemente no existe. Así, cualquier persona cuya experiencia escolar se haya desenvuelto en las dos últimas décadas, ha incorporado como parte de su vivencia las tomas y otras formas de protesta y resistencia a la autoridad.

Comencemos por dar un vistazo a las transformaciones de la familia.

La familia ha sido, cuando se observa el debate de las últimas décadas, el campo de batalla entre lo que pudiera llamarse el conservadurismo asociado a la derecha y las concepciones más liberales o progresistas asociadas a la izquierda. Mientras la primera ha abogado, hasta hace poco, por la mantención, al menos desde el punto de vista normativo, de un modelo de vida familiar como una comunidad de vida (aunque sus promotores no siempre sean capaces de mantenerla), la segunda ha promovido la idea de que la familia es un ámbito en el que han de imperar los mismos principios y valores de la esfera pública, como por ejemplo la autonomía de sus miembros (y, al igual que en el caso anterior, queda pendiente si logran hacerlo en la propia). Este debate no es puramente conceptual, sino que en realidad ha acompañado a la evolución de la familia. Y es probable que ambos puntos de vista deban atender a algunos de los problemas que esa evolución plantea. El punto de vista conservador no puede sostenerse en medio del proceso de individuación y cultivo de la autonomía, pero el punto de vista más liberal o progresista tampoco si no atiende a las funciones sociales que la familia cumple.

Para comprender lo anterior, basta reparar en el hecho de que la familia, hacia los años setenta, era vista como la fuente de un poder colonizador y opresivo. Y sin embargo, basta dar un vistazo a la opinión pública de hoy para advertir que todos la anhelan, especialmente las minorías, hasta hace un tiempo oprimidas por la misma familia tradicional. ¿Qué puede explicar que la familia esté de vuelta? Una explicación posible es que la crisis de autoridad que hoy se experimenta con la caída de todas las figuras que la representaban, sitúa a la familia como la única capaz de reestablecerla:

> Es evidente [...] que el principio mismo de la autoridad —y del logos separador— sobre el cual siempre se fundó la familia está hoy en crisis en el seno de la sociedad occidental. Por un lado, ese principio, por la afirmación majestuosa de su soberanía caduca, se opone a la realidad de un mundo unificado que borra las fronteras y condena al ser humano a la horizontalidad de una economía de mercado cada vez más devastadora; pero, por otro, incita de manera incesante a restaurar, en la sociedad, la figura perdida de Dios padre en la forma de una tiranía. Enfrentada a ese doble movimiento, la familia se muestra ante el sujeto como la única capaz de asumir este conflicto y favorecer el surgimiento de un nuevo orden simbólico.[1]

[1] Élisabeth Roudinesco, *La familia en desorden*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 214.

Entre las mejores películas del neorrealismo italiano hay una de Ettore Scola, *La familia* (1987). En las primeras escenas la cámara se sitúa al fondo de un pasillo por el que se ve transitar a varias generaciones. Es una crónica de la vida familiar desde principios de siglo hasta 1986. Se aprecia allí cómo las lealtades hacia el grupo (que llevan a algunos de sus miembros a renunciar al amor romántico) se cambian poco a poco por la individualización de sus miembros, la autonomía de los personajes femeninos y de los más jóvenes. Las escenas finales de esa película sugieren de qué manera la familia, a la que cada miembro subordinaba su propia trayectoria vital, se va transformando poco a poco hasta convertirse en un conjunto de biografías individuales, que deben negociar entre sí para sostener un precario equilibrio que descansa en la pura voluntad.

Algo de eso ocurre también en Chile y presenta particulares desafíos. El principal de ellos, que se relaciona con la anomia, es que la familia ve debilitada su función de orientación normativa y en cambio pasa a ser concebida como un espacio cuyos miembros son autónomos y deben negociar permanentemente entre sí sus relaciones.

La familia ha poseído, por supuesto, una variada fisonomía dependiendo de múltiples factores que configuran su entorno. A fin de dar un vistazo a la evolución que esa fisonomía ha experimentado, es posible presentar tres tipos ideales. Los tipos ideales son formas idealizadas de

realidades empíricas que se han dado históricamente. Por supuesto, ninguno de esos tres tipos ideales posee una estricta contrapartida empírica, aunque la realidad de la vida familiar puede caracterizarse según qué rasgos ideales predominan en esta.

Se encuentra, ante todo, la familia como una comunidad de supervivencia, una forma de asociación para reproducir la vida y asegurar su sustento material. En este tipo de familia no existe, propiamente, una separación con los roles ocupacionales y, por el contrario, ellos se mezclan promiscuamente con las posiciones en la familia. No hay, en otras palabras, separación entre el hogar y la unidad productiva. Funciones que hoy se han entregado a agencias especializadas —como sustentar la vejez, el trabajo y la educación, que están entregadas a la seguridad social, la industria o la escuela respectivamente— pertenecían de manera predominante a esta comunidad de vida. La familia así entendida es un segmento de la vida social en el que se resumen múltiples funciones. La idea de la familia como erigida en torno al amor o el compromiso afectivo no es propia de esta forma de vida familiar. Tampoco lo es la adolescencia, un fenómeno en cuyo derredor se organiza hoy parte importante de la vida familiar. En la sociedad preindustrial no existe esa moratoria de la adultez que hoy llamamos adolescencia y se transita de la niñez a la adultez en un muy breve lapso.

Puede afirmarse que esa forma de vida familiar es propia de una sociedad con baja diferenciación, como lo

fue, por ejemplo, la sociedad chilena durante el XIX y parte del XX.[2]

En la sociedad moderna adquiere preeminencia un segundo tipo ideal, al que suele denominarse familia nuclear. Se trata de la familia que se expande en la segunda posguerra y se divulga en la cultura de masas, especialmente en el cine. El modelo de la familia nuclear es la familia americana. Se trata, explica Talcott Parsons,[3] de un grupo cuyos miembros se aíslan o independizan de sus ascendientes (la llamada «familia de orientación») y en cambio establecen relaciones bilaterales con sus descendientes. Este tipo de familia es dependiente de la división sexual del trabajo, la que, por su parte, se organiza en derredor del género (una definición de rol que descansa sobre el sexo). Así, el padre-esposo desempeña roles ocupacionales y sustenta materialmente la vida de la familia. La relación hacia los descendientes es reforzada por la transmisión de la propiedad mediante alguna forma de herencia. Desde el punto de vista de sus funciones, la familia nuclear es una agencia primaria de socialización

[2] La diferenciación se refiere al proceso por el cual las estructuras simples se dividen en componentes funcionalmente diferentes, que se vuelven relativamente independientes unos de otros, y luego se recombinan en estructuras más complejas en las que las funciones de las unidades diferenciadas son complementarias. Un ejemplo clave en el desarrollo de la sociedad industrial en todas partes es la diferenciación... de la unidad de producción económica del hogar de parentesco. Véase: Talcott Parsons, «Youth in the context of American society», *Daedalus*, 1962, vol. 91, p. 103.

[3] Véase: Talcott Parsons y Roberto Bales, *Family Socialization and Interaction Process*. Nueva York: Routledge, 1956, cap. I.

(es decir, vinculada con el sistema de la personalidad), y es vista como el cobijo emocional de la vida moderna. La familia nuclear establece relaciones con compromiso afectivo (a diferencia del mercado, donde la relación sería afectivamente neutra); particularista (es decir, descansa en características personales de sus miembros y no en rasgos que cualquiera podría, en principio, satisfacer); difusa (esto es, no centrada en ninguna característica particular sino en el conjunto de la personalidad); y adscrita (sin consideración al desempeño).[4]

El vínculo entre la familia y la esfera pública del trabajo se efectúa a través de uno de sus miembros, el hombre, quien ocupa a la vez un rol familiar y otro ocupacional. Desde el punto de vista simbólico, por su parte, en la familia nuclear culmina el amor romántico y se la concibe como la forma privilegiada de ejercicio de la sexualidad y la emoción. Vista desde el punto de vista institucional, ella se organiza en torno al matrimonio y la filiación.

En la sociedad contemporánea, en fin, gana presencia un tercer tipo de familia que ha merecido amplias descripciones en la literatura. Se la ha llamado familia «posfamiliar» o *patchwork*. Se trata de la familia concebida como una «relación electiva» fundada en la alianza

[4] Parsons y Bales caracterizan las relaciones sociales en base a lo que denominaron «variables pautas»: afectividad-neutralidad afectiva; particularista-universalista; difusividad-especificidad; adscripción-desempeño. Una relación social afectiva, particularista, difusa y adscrita sería una relación familiar según este modelo. Una relación de mercado, en cambio, sería neutra afectivamente, universalista, específica y centrada en el desempeño.

y la parentalidad, ambas erigidas, sin embargo, desde la voluntad. Ha contribuido a la aparición de esta forma de vida familiar la extrema diferenciación social que ha entregado cada vez más temprano la socialización primaria a la escuela; los cambios en la división sexual del trabajo que han incorporado a la mujer al mercado y creado incentivos (como observó Gary Becker)[5] para postergar la maternidad; la posibilidad del «deseo frío», que permite procrear sin sexualidad; y los procesos de individuación que hacen depender las relaciones personales de la mera subjetividad o de la afectividad espontánea. Estos cambios han producido radicales transformaciones en la esfera de la intimidad y han hecho de la familia un tipo de relación que es altamente dependiente de la esfera emocional de sus miembros.

Desde luego, la familia tradicional (lo que hemos llamado nuclear) sigue existiendo, incluso como modelo normativo, pero su importancia cuantitativa ha ido —y seguirá— decreciendo. Ello es, además de los factores que se acaban de mencionar, consecuencia de la forma en que se tienden a concebir hoy las relaciones sociales en su conjunto. Conviene detenerse en este aspecto del problema. Hoy día (y es este un fenómeno que detectó muy tempranamente Alexis de Tocqueville, como ya hemos explicado), el código de interacción de la vida política se ha ido extendiendo a todas las esferas de la sociabilidad,

[5] Gary Becker, *A Treatise on the Family*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

desde la familia a la escuela. En la vida política impera la igualdad entre sus miembros. Es propio de las sociedades modernas que en la esfera pública nadie tenga la capacidad de guiar a otro, puesto que la igualdad exige que los ciudadanos se reconozcan recíprocamente como autónomos, como personas capaces de ser «sus propios dueños» (*sui juris* era la expresión empleada por los romanos para designar a quien no depende de la voluntad de otro). El problema es que estos rasgos que hacen posible la vida democrática en las sociedades modernas son inadecuados para organizar la familia o la escuela, que requieren admitir ciertas formas de paternalismo o limitar la autonomía de sus miembros. Esta extensión de la autonomía y los derechos individuales a la esfera de la familia deteriora el paternalismo, es decir, la idea de que los padres conocen, hasta cierta edad, lo que es mejor para sus hijos. Por supuesto, los derechos fundamentales cumplen un papel al interior de la familia —limitan, por ejemplo, el abuso, o que se ahogue el aprendizaje de la autonomía—, pero cuando se extienden sin más la deterioran.

Hoy la familia aparece ante todo como una relación que se negocia permanentemente —desde los pequeños a los grandes conflictos— y como el lugar donde se ponen todas las esperanzas, a pesar de que es extremadamente frágil porque descansa sobre el ideal de la autorrealización.[6]

[6] Eli Zaretsky, *Capitalism*, op. cit., p. 51; cfr. Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*. Londres: Polity Press, 2015.

Este fenómeno que ocurre en la familia alcanza también a la escuela.

La generación que hoy está en el poder, y aquella que hoy está en la educación superior, tiene la particularidad de que ha realizado una trayectoria educativa en la que diversas formas de resistencia a la autoridad han sido parte de su experiencia cotidiana. Por supuesto, esa resistencia a la autoridad (que se inicia con una estudiante arrojando agua a una ministra y culmina con la violencia en los liceos), no obstante la justificación de que en ocasiones podría estar provista, tiene consecuencias relevantes en la vida social. La principal de ellas es que la escuela en la vida moderna es, hasta cierto punto, un sustituto de las funciones que tradicionalmente se entregaban a la familia. Y esa función de sustituto o equivalente funcional, como diría un sociólogo, hoy no se cumple en la mayor parte de los casos. En una sociedad donde se espera que todos, o casi todos, trabajen fuera del hogar, es natural que los niños y jóvenes desenvuelvan la parte quizá más importante de su peripecia vital en la escuela o el liceo o el colegio. Pero es fácil comprender lo que ocurre cuando la escuela está incapacitada para cumplir esta última función y, en vez de ejercer autoridad, debe negociar permanentemente con los propios estudiantes a quienes debe educar, las actividades a realizar.

Estas transformaciones en curso, tanto de la familia como de la escuela, son las que tornan hasta cierto punto simplistas y descaminadas esas ideas consistentes en acercar la familia a la escuela, o constituir, como soluciones a los problemas de comportamiento, comunidades

escolares que se conduzcan a sí mismas. Porque lo que ocurre es que la escuela es hoy una institución demandada por múltiples funciones y, a la vez, débil para cumplir cualquiera de ellas.

Una breve revisión permite advertirlo.

La escuela en la modernidad es, ante todo, una institución destinada a reproducir la vida social, es decir, a transmitir los valores y destrezas que constituyen el consenso básico que la hace posible. Esta función de la escuela —podemos llamarla función de cohesión social— fue la que predominó durante la formación de las comunidades nacionales, como fue el caso de Chile durante el siglo XIX.[7] Pero esa función no es única. Ella entra en conflicto con lo que las familias reclaman de la escuela. Mientras el Estado ve en la escuela una institución destinada a igualar a los futuros ciudadanos, la familia ve en ella un medio para la transmisión de su forma de vida. Hay, pues, una divergencia de inicio en el mismo origen del sistema escolar: ¿la escuela debe transmitir los puntos de vista de la familia de origen o debe igualar a los estudiantes?[8] A ella se agrega que hoy se espera que la escuela cumpla otras dos funciones, distintas de las anteriores. Se espera, en efecto, que la escuela borre el peso

7 Véase: M.L. Egaña, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile: una práctica de política estatal*. Santiago: Dibam/Piie, 2000; Cfr. J.E. Craig, «The expansion of education», *Review of research in education*, vol. 9, 1981, pp.151-213.

8 Amy Gutmann, *Democratic Education*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1987.

del origen e independice a los niños y niñas de la cuna en que vinieron a este mundo, dando la misma oportunidad a todos (podemos llamar a esto función de justicia) y se espera, además, que la escuela transmita los conocimientos que son necesarios para la vida laboral (formando lo que suele llamarse capital humano[9]). Y por si todo eso fuera poco, se espera, en fin, que la escuela sea el lugar donde se ejercitan las virtudes (tolerancia, racionalidad) que requiere la ciudadanía.[10]

Si la familia tiende hoy a ser un ámbito donde las personas negocian sus proyectos de vida, procurando equilibrar unos con otros, la institución escolar es, como se ve, un ámbito demandado por múltiples objetivos no siempre compatibles entre sí. Y si se tiene en cuenta que una y otra ven deteriorada la autoridad que las constituye, se comprende con cuánta simpleza se ha enfrentado esta dimensión de la vida colectiva. Y es que la autoridad, como observa Hannah Arendt, supone la obediencia sin que medie ni coacción, ni persuasión. La autoridad, especialmente en estos días, es comúnmente confundida, por quienes la rechazan, con alguna forma de poder o de violencia. Sin embargo, cuando se recurre a la fuerza es que la autoridad ha fracasado. Los que defienden la autoridad,

9 El clásico en esta materia es Gary Becker, *Human Capital. A theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. Nueva York: National Bureau of Economic Research, 1964. Cfr. también: «Human Capital Theory: Foundations of a Field of Inquiry», *Review of Educational Research*, vol. 66, núm. 3, 1996, pp. 341-359.

10 Véase: Mineduc, *Informe de la Comisión sobre Formación Ciudadana*. Santiago: 2004.

por otra parte, suelen envolverla en la actitud de diálogo, en una figura de autoridad amistosa, un igual frente a iguales. Sin embargo, la autoridad es incompatible con la persuasión, que presupone la igualdad y funciona mediante un proceso de argumentación. Cuando se emplean argumentos la autoridad es dejada en suspenso.[11] Por eso el profesor que castiga al alumno, o en el otro extremo, lo trata como un igual, o el padre que golpea o que trata al hijo como un amigo, son casos equivalentes de *pérdida de autoridad*. Quizá el mayor equívoco de todos estos años sea que se ha querido evitar la autoridad en la familia y en la escuela, tratando a los hijos y los estudiantes como si fueran iguales a aquel que debe educarlos, olvidando la lección de Kant según la cual el humano es un animal que necesita un maestro.

Por supuesto, esa frase es proclive a ser malentendida. Pero una observación de Wittgenstein ayuda a entenderla. Hoy día creemos con demasiada facilidad en las ventajas de las dudas. Y a veces se piensa que enseñar bien o cultivar en los estudiantes un pensamiento crítico, consiste en poner todo en cuestión, sin aceptar desde el inicio nada. Pero ocurre que la cultura humana no funciona así. La certeza —alguna certeza— es el punto de partida del pensamiento y no su negación. En uno de sus textos póstumos Wittgenstein observa que el escepticismo total no es simplemente posible. Si dudáramos de todo entonces nuestras prácticas comunicativas no serían

11 Hannah Arendt, «What Is Authority?», op. cit., p. 93.

posibles. No podemos dudar de cómo nos referimos a las mesas, a las sillas, y a los demás objetos del mundo. Porque si esa es la forma en que nos comunicamos, entonces no tiene sentido poner en cuestión su corrección o su validez. Sería como comunicar que nos comunicamos siempre mal. La conclusión de Wittgenstein es que la duda universal no es tal:

> Una duda que dudara de todo no sería una duda.[12]

Pero hoy esa sencilla verdad —que la condición humana requiere certezas prerreflexivas y que la tarea de la escuela y la familia es proveerlas— se ha abandonado. Este abandono ha dañado particularmente a la escuela y a la educación. Muchos profesores cultivan dudas en vez de enseñar el punto de partida para pensar.

En lugar de las certezas básicas a partir de las cuales se puede pensar, se ha expandido poco a poco la idea de que cada uno posee una identidad que elige y los bienes que la constituyen. Y como además ha cundido la idea de que la verdad de un enunciado es relativa al contexto de quien lo profiere y que no hay certezas, cada uno debe inventarse las suyas. La consecuencia es que la gente tiende a definir para sí una identidad y a partir de allí su punto de vista ha de tenerse por válido. La pregunta «¿desde qué lugar hablas?» —uno de los lugares comunes

[12] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*. Londres: Basil Blackwell, 1969, parágrafo 450.

del posmodernismo simplista— es una forma de decir que el valor de verdad de lo que se dice depende de la posición social desde la que se pronuncia el juicio. Así las cosas, cualquier corrección o enseñanza centralizada —como el profesor diciendo esto es a la luz del conocimiento disponible así o asá— puede ser considerada una forma de abuso, porque, después de todo, en un mundo así afirmar que alguien está equivocado parece ser equivalente a condenar su identidad. Si el valor de lo que se dice depende, por ejemplo, del género o la etnia, entonces es fácil creer que la refutación de un juicio emitido por una mujer, o un mapuche, o un gay, es equivalente a derogar su condición.

El resultado de esto es que hoy las víctimas abundan. Y se reclama cada vez más de parte de la sociedad y de sus instituciones una actitud terapéutica.

Philip Rieff, uno de los sociólogos más brillantes del siglo pasado, describió nuestra época como aquella del triunfo de la terapia.[13] El término terapia alude a una situación en que el individuo es temporalmente exceptuado de las demandas sociales, para así crear un espacio que permita el proceso terapéutico. Esto, observa Rieff, es el exacto reverso de ese término que originalmente aludía al vínculo del individuo con lo que demandaba el orden social: a través de la identificación con ideales o figuras específicas las energías instintivas eran focalizadas hacia

[13] Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of faith after Freud*. Wilmington: Isi Books, 2006.

propósitos compartidos. Este proceso, piensa este autor, es constitutivo a la vez del yo y del orden social. El cambio de significado que la terapia experimenta en la sociedad contemporánea indica los profundos cambios que ha experimentado la cultura, en especial una profunda disociación entre los objetivos comunales y el proyecto de vida individual.

La afirmación de Rieff según la cual se produciría una disociación, una distancia o un quiebre entre los proyectos de vida de las personas y los objetivos comunales, parece inadecuada para describir la situación del Chile contemporáneo (y lo que vale para Chile vale para otras sociedades pues casi todas experimentan el mismo proceso). ¿Acaso las nuevas generaciones, podríamos preguntar, no parecen movidas por propósitos comunitarios, por el anhelo de cohesión social? Por supuesto que sí, están movidas por propósitos comunitarios, solo que esos propósitos están hoy día centrados de manera predominante en el yo. Así entonces, cuando las nuevas generaciones anhelan la comunidad, están en realidad deseando la única que existe hoy: la comunidad de individuos, esa a la que cada uno se integra en busca del diseño de la propia vida.

Por eso es imposible no recordar el término «sociedad terapéutica» al dar un vistazo a la sociabilidad contemporánea. La expansión de la consulta psicológica que hoy se demanda por todas partes (la carrera de psicología se esparce, mostrando que el mercado la demanda como nunca, y las instituciones educativas requieren contar con

profesionales de la psicología casi con la misma intensidad con que demandan maestros) es un signo irrefutable de su presencia. En las universidades los estudiantes demandan más atención psicológica, y la tristeza y la ansiedad como antesala del desafío hoy se eluden como enfermedades. Por supuesto, se trata de experiencias reales. No es que los estudiantes de hoy sean débiles o incapaces. Son más ilustrados y brillantes que nunca pero, al mismo tiempo, son —según la denominación que Rieff hizo famosa— «personas psicológicas», personas que apetecen y anhelan una tecnología de las emociones.

El «hombre psicológico»[14] es el individuo que busca «sentirse bien» en vez de «estar bien». Existe, explica Rieff:

> En primer lugar, el ideal del hombre político, formado y transmitido desde la Antigüedad clásica; en segundo lugar, el ideal del hombre religioso, formado y transmitido desde el judaísmo hasta el cristianismo, y dominante en la civilización de la autoridad que precedió a la Ilustración; en tercer lugar, el ideal del hombre económico, el modelo mismo de nuestra civilización liberal, formado y transmitido en la Ilustración. Este último ha resultado ser un tipo transitorio, con la esperanza de vida más corta de todos; de su mandato ha surgido el hombre psicológico del siglo XX,

[14] Philip Rieff, «The Emergence of Psychological Man», en: *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979, pp. 329 y ss. Cfr. Élisabeth Roudinesco. *El Yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias*. Barcelona: Debate, 2023.

> hijo no de la naturaleza sino de la tecnología. No es el ideal pagano, el hombre político, porque no está comprometido con la vida pública. Es muy distinto del hombre religioso. Reconoceremos en la historia del hombre psicológico los hábitos nerviosos de su padre, el hombre económico: es antiheroico, astuto, cuenta cuidadosamente sus satisfacciones e insatisfacciones, estudia los compromisos no rentables como los pecados que más hay que evitar. A partir de este antepasado inmediato, el hombre psicológico ha constituido su propia economía cuidadosa de la vida interior.

Se trata del «buen vivir» como ideal político, una figura exactamente opuesta a la vida como tarea o como misión, a la vida volcada a un objetivo que trasciende la propia individualidad. El yo es concebido como el auténtico centro de la existencia y las demandas externas como algo alienante, algo que enajena. El desarrollo del yo exigiría aventar lejos esas demandas externas y esa es la tarea de la terapia. En este sentido, el «hombre psicológico» es el reverso del hombre religioso que vive la problematicidad de la existencia como una espera de algo que lo excede. El «hombre psicológico», en cambio, vivencia la problematicidad de la vida como un obstáculo que le impide ser feliz.

Al buscar el confort interior, el hombre psicológico rechaza todo lo que domeñe o reprima su subjetividad, todo aquello que experimenta como si viniera de fuera y buscara configurarlo. De alguna forma se parece al hombre unidimensional de Marcuse, el individuo que experimentaba la «tolerancia represiva». Para él, la cultura y el compromiso societal simplemente conforman una suerte de oferta en la que escoger para diseñar su propia vida; sin embargo, no es algo que modele su propia fisonomía interior. La terapia le enseña al hombre psicológico a ser su propio dueño, pero no porque él pueda conducir su existencia, sino porque es capaz de oír las voces interiores que lo guían, las que, sin embargo, son voces exteriores que, instaladas en él, le obligan a concebir su existencia como la búsqueda del bienestar.

En la literatura psicoanalítica el individuo se constituye por la incorporación del mundo externo, que pasa a formar parte de su subjetividad. Cuando el mundo externo se desacraliza y lo sagrado e incondicional desaparece, esa vinculación sigue existiendo, pero ahora bajo la forma de un superyó que estimula el deseo y pone al sujeto en un estado de ansiedad permanente, aunque no por la represión del deseo, sino por su expansión.

Y entonces todo lo amenaza.

LA HIPERSENSIBILIDAD: LA VIDA COMO CRISTAL

Un estudiante se quejaba en una celebración universitaria de que se ofrecieran completos y sándwiches de carne. Él era vegano y el solo hecho de presenciar cómo otra gente los consumía, lo perturbaba y, según confesó, lo violentaba. Su pareja asintió. Ambos se sentían —y su actitud mostraba que eran sinceros y no simulaban en modo alguno— víctimas. Muchos estudiantes se sienten también verdaderamente heridos si el profesor es irónico y otros sienten que su salud mental está en peligro si se les establecen exigencias muy altas o si el calendario no cuenta con suficientes periodos de descanso o si acaso no se les brindan varias oportunidades para aprobar un curso. Otras personas califican de violencia las expresiones demasiado terminantes o incluso opuestas a lo que ellas piensan. Hay quienes se sienten sobrevivientes por haber experimentado alguna agresión, por ejemplo, sexual, asimilando la gravedad de su situación a la de quien estuvo en un campo de concentración y vivió para contarlo. Una refutación que en un torneo escolástico merecería aplausos, hoy día arriesga el peligro de ser considerada equivalente a un puñetazo. El valor educativo de los textos ya

no se relaciona con su contenido sino con la identidad o la biografía del que los escribió, de manera que las novelas de Faulkner no valen la pena debido al machismo que atraviesa sus páginas, tampoco la *Política* de Aristóteles por haber aceptado este la esclavitud y menos los poemas de Neruda, a quien se perdona su alabanza de Stalin, pero no la agresión que, avergonzado, confesó en sus memorias. La imagen de un mundo que es un entramado de redes de micropoder desde las cuales se ejerce violencia simbólica, parece estar invadiéndolo todo.

Por supuesto, el análisis de este problema suele ser mal entendido. La gente cree que cuando nos asomamos a estos fenómenos y a su expansión con el afán de comprender cuál es su origen, estamos desconociendo que el reclamo que les subyace esté justificado. Desde luego, no es así. En todos esos casos hay un perjuicio de variada amplitud (porque no es lo mismo una ofensa que una agresión sexual o física, si bien ambas son dañinas) que desmedra en alguna medida la integridad de alguien. Lo que es digno de examinar, sin embargo, es por qué hoy se reacciona de la manera en que se hace frente a ellos y por qué, en especial, lo que ayer parecía banal o no se advertía, hoy sin embargo suscita la reacción.

Este cambio en la forma de afrontar los riesgos de la interacción o de la existencia —el fenómeno hacia el que acabamos de llamar la atención— no es, desde luego, inédito. Es el caso, por ejemplo, de lo que alguna vez se llamó melancolía, y más tarde la psiquiatría describió como «tristeza inmotivada» hasta considerarla hoy una

forma de depresión, a la que, en fin, se examina como un fenómeno histórico cultural inscrito, a la vez, en los resortes más profundos de la condición humana.[1] Es probable que las diversas formas de agresión que hoy dan lugar a lo que, con ánimo polémico, se ha llamado «victimismo» comparta esa doble característica: hay algo allí de cultural, pero también inscrito en la forma en que el ser humano concibe su propia integridad.

¿A qué se deberá ese fenómeno que, junto a los anteriores que hemos descrito, también es posible constatar en Chile? ¿Qué factores culturales podrían haberlo configurado?

Es probable que ese tipo de conducta hipersensible esté asociada a los fenómenos —que ya examinamos— de la anomia o la contradicción cultural entre un mundo que cada vez exige mayor desempeño y que, a la vez, invita a diseñar la propia vida. Es posible pensar que cuando los individuos carecen de una orientación normativa compartida (porque las agencias de socialización se debilitan) broten criterios particularistas de lo que es bueno o no lo es, expandiendo lo que se considera dañino o inaceptable a aspectos que apenas ayer se consideraron como los inevitables roces que impone la vida social. Cuando los individuos se quedan a solas y sin el apoyo de agencias externas que los ayuden a configurar la experiencia, su subjetividad se transforma en el criterio final

[1] Véase: Wolf Lepenies, *Melancolía y sociedad*. Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría, 2018.

de lo que es correcto o no. Como sea, uno de los rasgos más frecuentes que se observa hoy, especialmente en las nuevas generaciones, es la hiperestesia social, una especie de extrema sensibilidad en la interacción. Así, uno de los aspectos más notorios del debate público y de la forma en que concebimos las relaciones sociales es que hoy las personas son en extremo proclives a detectar agresiones en el lenguaje, en la gestualidad o incluso en las costumbres ajenas.

Es lo que la literatura denomina —con ánimo polémico, claro está— la cultura del victimismo.

Esta se acentuó en los últimos años y se manifestó fuertemente en octubre de 2019 y en la Convención Constitucional que siguió. Así, los pueblos originarios son presentados como una víctima colectiva (y nunca como un agente de agresiones); una cierta versión reduccionista del feminismo presenta a las mujeres como pacientes de un daño (que no requiere ser probado caso a caso porque es el género el que permite inferir el maltrato, según se sigue de la frase «amiga, yo te creo»); ciertas culturas alimentarias o el animalismo serían agredidos por quienes son omnívoros, etcétera. Este fenómeno está acompañado de un discurso político extremadamente moralizante y quienes lo profieren se ven a sí mismos como redentores. El resultado es que el pueblo es presentado como un puñado de víctimas dignas de ser redimidas.

Junto a esa cultura del victimismo, se arriesga la aparición de una cultura del antivictimismo. Se trata de una actitud frecuente en los sectores más conservadores o de

derecha, en los que la denominación de víctima se transforma en un epíteto que disminuye a la persona.[2] «Hacerse la víctima» o insinuar que la condición de víctima es una forma de ser remunerado u obtener ventajas es un ejemplo de esta virulenta reacción contra la hipersensibilidad que también se observa en la cultura contemporánea. Otro ejemplo de esta reacción (igualmente peligrosa para los ideales liberales que el victimismo) es el feminismo antivictimista:

> Aunque las feministas antivíctimas no comparten ningún vínculo organizativo oficial, sus críticas son notablemente similares. Las mujeres [...] sostienen, ya no son oprimidas como grupo, y el progreso de las mujeres como individuos se ve ahora en gran medida obstaculizado por el movimiento feminista. Las feministas víctimas habrían «traicionado» a las mujeres exigiendo un colectivismo inflexible y alimentando actitudes inadaptadas que impiden a las mujeres disfrutar plenamente de los frutos del mercado. También se acusa a este «*establishment* feminista» omnipotente de fomentar el «moralismo histérico», la mojigatería sexual y los escudos legales para las mujeres. Según este punto de vista, si las mujeres son víctimas son víctimas del feminismo victimista.[3]

2 Alyson M. Cole, *The Cult of True Victimhood: From the War on Welfare to the War on Terror*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

3 Alyson M. Cole, «Victims No More (?)», *Feminist Review*, núm. 64, 2000. Véase también: Gayatri Ch. Spivak, «Feminism 2000: One Step beyond?», *Feminist Review*, núm. 64, 2000, p. 136

¿Qué hay tras todo esto y en especial detrás de la hipersensibilidad y los fenómenos asociados a ella?

Para comprenderlos, y luego criticarlos sin incurrir en el antivictimismo que se acaba de mencionar, puede ser útil un breve rodeo sociológico.

En las sociedades más tradicionales el concepto básico era el honor.[4] Este dependía de la posición social y debía ser defendido por quien lo poseía. Tener honor querría decir algo así como tener la disposición a defender un rasgo invisible que situaba al sujeto que lo poseía en un lugar apetecido de la escalera social. Una de las características centrales de la cultura del honor es su alta sensibilidad: este podía ser lesionado incluso con un mínimo gesto —una descortesía podría ser suficiente para herir, cualquier conducta inapropiada— como, por ejemplo, una broma, eso que la literatura llama hoy microagresiones. Ese tipo de cultura fue sustituida en la sociedad moderna por el concepto de dignidad. Este concepto está atado al de igualdad. Todos los individuos serían dignos en la medida que su existencia es única e irremplazable. Es lo que quiso decir Immanuel Kant en *La fundamentación metafísica de las costumbres* cuando afirmó que la cosas tenían precio (porque eran sustituibles) y las personas dignidad (porque cada uno es un ente original). Como la dignidad es un atributo igualitario e intrínseco,

[4] Cfr. Peter Berger, «On the Obsolescence of the Concept of Honor», *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 11, núm. 2, 1970, pp. 339-347.

ella no se pierde por el gesto ajeno o la palabra derogatoria. En la cultura de la dignidad las microagresiones prácticamente no existen. Al revés de lo que ocurre en la cultura del honor, la dignidad se prueba en la capacidad del sujeto para hacer caso omiso de los gestos o las palabras hostiles. Ser digno es también ser indiferente a las pequeñas agresiones.

Hoy día, en cambio, la sociedad estaría transitando hacia otro tipo de cultura que se ha llamado la del victimismo.

Este tipo de cultura mezcla de alguna forma a las otras dos. Comparte con la cultura del honor la alta sensibilidad y, a la vez, comparte con la cultura de la dignidad la propensión a buscar a un tercero (la universidad, las audiencias, el Estado, la ley) que ayude a castigar al victimario.[5] Hoy día una broma, un desliz lingüístico, una mirada, una exigencia académica que se juzga excesiva, pueden ser consideradas lesivas, del mismo modo que en la cultura del honor un mínimo gesto podía dar lugar a un desafío para restaurarlo. Y ello da lugar al involucramiento de terceros que se ponen habitualmente de parte de la víctima, puesto que en esta cultura lo que parece importar ante todo no es la verdad o la razonabilidad, sino la sensibilidad.

No importa lo que ocurrió (cuya averiguación supone reglas de igualdad entre las partes, tanto en el debate

[5] Bradley Campbell y Jason Manning, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018, p. 52.

científico como en el jurídico): lo que importa es lo que *siente* aquella persona que reclama reparación. Este es el peligro que acarrea este tipo de cultura. Porque en los ideales del moderno estado de derecho lo que importa no es lo que la persona *siente*, sino lo que *efectivamente ocurrió* juzgado en base a reglas preexistentes. Y al recurrirse a estas reglas no se está desconociendo *ex ante* la agresión, sino que se está procurando, más bien, mantener la imparcialidad para ver si ella ocurrió o no.

Con todo, no acaba ahí el problema de la cultura de la víctima. Porque ocurre que la extrema sensibilidad que hoy día prevalece exige de los individuos un preciso instrumento conceptual o teórico para detectar las pequeñas agresiones que una persona que no comparte esa cultura (y esas personas sobran, desde los machistas, a los heterosexuales, o en ocasiones los adultos) no sería capaz de advertir.

Ese instrumento conceptual es provisto por alguna de las varias versiones de lo que, siguiendo una expresión de Georg Lukács, podría llamarse el asalto a la razón.[6] Lo que aún se acostumbra a llamar razón siempre se entendió como la capacidad de discernir con algún grado de objetividad los hechos y decisiones. Tener la razón quería decir que, de acuerdo con los argumentos y las pruebas, el contenido de un enunciado debía tenerse por correcto con prescindencia de quien lo pronunciara. Hoy día, sin embargo, se ha expandido la idea de que la razón es el

[6] Georg Lukács, *El asalto a la razón*. Madrid: Grijalbo, 1968.

nombre de una facultad interpretativa que depende de muchos factores que van desde el género, la etnia o la cultura a la clase. La razón, para este punto de vista, no es un árbitro imparcial —si bien falible— sino un disfraz de intereses múltiples. Ocultándose tras la vestimenta de la razón habría otras cosas: intereses de clase o de género, o etnocentrismo que, por no atreverse a rebelarse como tal, se disfraza de una racionalidad aparentemente incontestable. Este punto de vista fue discutido tempranamente por John Searle quien lo detectó en la universidad:

> Ahora hay departamentos en algunas universidades que están ideológicamente dominados por concepciones antirrealistas y antirracionalistas, y estas concepciones están empezando a afectar a la vez el contenido y el estilo de la enseñanza superior. En los casos en que el objetivo explícito es utilizar la enseñanza superior como instrumento de transformación política, la justificación usual que se da para eso es que la universidad siempre ha sido política, y puesto que la pretensión de las universidades de impartir a sus estudiantes un conjunto de verdades objetivas sobre una realidad existente de forma independiente es una farsa que esconde motivos políticos, deberíamos convertir la enseñanza superior en un instrumento para perseguir objetivos benéficos más que objetivos social y políticamente dañinos.[7]

[7] «Rationality and Realism, What Is at Stake?», *Daedalus*, vol. 122, núm. 4, 1993, p. 72.

Esta visión de la racionalidad no como una facultad que permite dirimir las diferencias, sino como un artificio que permite la dominación es tal vez la dimensión principal de este fenómeno. Después de todo, si detrás de la racionalidad se ocultan intereses de clase, de género y diversos propósitos y estrategias de dominación, entonces parece sensato negarse a aceptar que alguien tenga la razón porque esta *no existiría*. El espacio público sería un gigantesco ajedrez de engaños y estrategias y de trampas y de intereses diversos donde cada grupo intenta hegemonizar el lenguaje, infectarlo con su punto de vista e imponerlo a los demás.

Junto a ese rasgo relativo a la razón, hay todavía otra característica que se expande en la sociedad contemporánea, y que en Chile ya está presente. Se trata de la política identitaria.[8] Seguramente como resultado del proceso de individuación que al debilitar los vínculos sociales y enfriar los compromisos con los demás, deja al individuo a solas con su existencia, se observa hoy una búsqueda permanente de las personas, especialmente de las nuevas generaciones, por afiliarse, por decirlo así, a una identidad. La fuente de esta puede ser alguna orientación sexual o ninguna, la etnia, la clase, o incluso alguna preferencia alimentaria o de transporte —como ocurre con la bicicleta—. De esta manera, las identidades proliferan.

[8] Al respecto véase: Carlos Peña, *La política de la identidad*. Santiago: Taurus, 2022.

Ambos fenómenos —el asalto a la razón y la proliferación de identidades— alimentan, por decirlo así, la cultura que se ha llamado del victimismo al poner la sensibilidad como el factor fundamental de la vida social y al multiplicar aquellos aspectos del individuo que pueden ser objeto de cualquier roce o microagresión. Una muestra de esto es lo que ocurre cuando se denuncian abusos sexuales y se rechaza el principio liberal de la presunción de inocencia o las reglas del debido proceso arguyendo que se trata de creer la denuncia y no de averiguar la verdad, porque después de todo en la cultura de la víctima basta que alguien *se sienta* lesionado para que el daño merezca reparación. Otro ejemplo lo constituyen las críticas a la cultura de los pueblos originarios. Como la verdad no existe (sino que existen múltiples cosmovisiones, y cada cultura tiene la suya), basta una sencilla observación crítica o una ironía acerca de una cultura ajena para que los miembros de esta última reclamen reparación. Lo que subyace en todos esos puntos de vista (que en el fracasado y reciente debate constitucional se puso de manifiesto una y otra vez) es la creencia de que cada uno vive encerrado en una cultura, o en una opción cultural, y desde ahí detecta las amenazas que los extraños a esa cultura ejecutan cuando hablan, murmuran, se ríen o ironizan. Lo paradójico es que esta idea, que hoy se ha expandido en la esfera pública, fue tradicionalmente conservadora y solía esgrimirse en contra de la Ilustración, para la cual todos los seres humanos poseíamos un fondo común, de donde derivaba el derecho a ser tratados igual con prescindencia

de nuestras características de clase, etnia o lo que fuera. Frente a eso, el conservadurismo siempre sostuvo que la cultura era la que nos constituía de manera muy variada, de manera que el universalismo de los derechos del hombre era una pretensión absurda. Pero hoy día eso es lo que cree un cierto tipo de progresismo y el conservadurismo es el que parece estar defendiendo —¿se habrá visto cosa más absurda?— los ideales ilustrados a los que siempre se opuso.

Todos esos fenómenos están además acompañados de una expansión creciente del lenguaje y el significado de las palabras. Como se explica en un texto sobre estos temas,[9] la palabra trauma —que significa originalmente una herida física— ha pasado a designar incluso experiencias desagradables como un desengaño o una amenaza. Y la expresión salud mental hoy suele emplearse estirando su significado hasta alcanzar experiencias que son propias de la condición humana como la tristeza, la ansiedad, la tensión que antecede un desafío o la gestualidad neurótica. Es como si se creyera que la salud mental coincidiera con «sentirse bien». Igual cosa ocurre con el maltrato. Las investigaciones psicológicas clásicas del maltrato reconocían dos formas, el físico y el sexual. El primero consistía en infligir intencionadamente daño

[9] Se trata del excelente libro escrito por Pablo Malo, *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*. Madrid: Ediciones Deusto, 2021. Este texto presenta de manera persuasiva e informada el origen y los desafíos que plantea el discurso excesivamente moralizante de nuestros días.

corporal, mientras que el segundo implicaba una relación sexual inapropiada y no consentida. Los cambios en la conceptualización del maltrato que se han producido en la literatura psicológica en las últimas décadas representan casos claros de expansión del concepto. El «maltrato emocional» —también llamado «maltrato psicológico»— introdujo un nuevo subtipo de maltrato. El término alude a formas de maltrato que no implican necesariamente contacto corporal, a diferencia del abuso físico y sexual, pero incluye la agresión verbal y otros comportamientos dominantes, intimidatorios, amenazadores, degradantes, o emocionalmente insensibles. Este nuevo enfoque en el comportamiento intercambiado entre adultos representa una ampliación horizontal del concepto de maltrato. Otra extensión se produjo con la incorporación de la negligencia. Esta implica una falta de atención y cuidado adecuados, como cuando los padres no atienden las necesidades básicas de sus hijos en cuanto a alimentación, alojamiento, ropa, contacto físico y afecto.[10] Y, para no seguir, se encuentra el concepto de violencia, que también se ha ampliado de manera sorprendente. Tradicionalmente la violencia designaba el empleo de la fuerza física, el golpe o el empleo de armas o de puños, pero poco a poco las formas de violencia se han incrementado hasta alcanzar las expresiones desdorosas o diversas

[10] He seguido en esa caracterización a Nick Haslam, «Concept Creep: Psychology's Expanding Concepts of Harm and Pathology», *Psychological Inquiry*, vol. 27, 2016, p. 3.

formas de injusticia. El resultado es que la violencia está en todas partes y, como advirtió Jorge Millas, muy pronto se descubrirá que San Francisco puede ser tan violento como el agente represivo de la dictadura.[11]

Por supuesto, al criticar la ampliación de esos conceptos no se trata de negar aquello a que se refieren (las diversas y múltiples formas de estropear la integridad de las personas), sino de llamar la atención acerca de las consecuencias culturales que se siguen de la ampliación de los conceptos. Y la principal consecuencia es que la vida social es concebida, a fin de cuentas, como un campo de batalla. Todo esto recuerda la frase de Nietzsche hoy aplicable a esta forma de concebir la vida social que, sin mayor reflexión, se ha ido expandiendo: más que en un hombre estoy convertido en un verdadero campo de batalla.

El problema, por decirlo así, es que, si la violencia está en todas partes, la necesidad de la legítima defensa (¿no fue este el caso de la primera línea algún día aclamada en los salones del ex Congreso?) también. De esta forma, los incendios o la fuerza ejercida sobre la voluntad ajena son presentados como una reacción frente a otras formas de violencia, solo que estas últimas —se dice— no son físicas, sino simbólicas o estructurales. La vida social sería pues un campo de batalla donde una forma de violencia (la fuerza) es la reacción frente a otra forma de violencia

[11] Jorge Millas, «Las máscaras filosóficas de la violencia», *Dilemas*, núm. 2, 1975.

(la injusticia). Esa extensión del término permite que los actos coactivos y el ejercicio de la fuerza aparezcan como violencia que responde a otra violencia. Esta equiparación de la fuerza y la coacción con las situaciones de injusticia provee una coartada falsamente moral a quienes ejercen la violencia o con su silencio o su ambigüedad la cohonestan. Después de todo, si la quema de iglesias, la destrucción cotidiana, son una reacción frente a otra violencia no física, ¿qué razón habría para condenarla? Pero es fácil comprender que con ese razonamiento (que descansa en la falacia de que todo es violencia, la falacia del género sumo según la cual todos los gatos son pardos) debiéramos disponernos a ejercer la coacción contra el prójimo en vez de perder el tiempo dando argumentos o procurando persuadir.

El resultado de todas esas ampliaciones conceptuales es la proliferación de personas que han sido, y se sienten genuinamente, víctimas o son convertidas, también genuinamente, en victimarios.

Todos esos pretextos se han colado hoy día en la cultura y suelen instituir a las audiencias de las redes sociales como el tercero a quien se solicita auxilio para castigar a aquel a quien se identificó como victimario. El rumor, la maledicencia, que tradicionalmente formaba parte de la conversación entre pocos, se amplifica gracias a las redes y opera como un estímulo supernormal: una expresión que oída en una conversación no despierta inquietud, puede ser el origen de un escándalo si es denunciada en las redes. Y en ellas nadie quiere estar del lado del presunto

victimario, y todos se apresuran a estar del lado de las víctimas. La biología animal —se explica en un texto— cuenta con un concepto crucial para entender los problemas que crean los instintos cuando se desconectan de su entorno natural: el del estímulo supernormal. Niko Tinbergen —un premio Nobel— acuñó este término luego de que sus investigaciones con animales revelaran que se podían crear objetivos falsos que atraían a los instintos más que los objetos originales para los que habían evolucionado. Así, aves que ponían huevos pequeños de color azul pálido moteados de gris preferían posarse sobre otros gigantes de color azul brillante con lunares negros. La esencia del estímulo supernormal, según Tinbergen, es que la imitación exagerada puede ejercer una atracción más fuerte que el objeto real.[12]

Este fenómeno conduce a otro que la literatura ha detectado: la separación entre quien experimenta el padecimiento moral (el paciente moral) y quien ejecuta la agresión que lo causa (el agente moral). Se ha observado que el reclamo y la asignación de derechos se relaciona con la calidad de paciente moral y la responsabilidad, con la capacidad de ser agente de los propios actos. La moralidad como fenómeno social describe una interacción entre dos personas: un agente moral que hace algo bien o mal, y un paciente moral que es quien experimenta los

[12] Véase: Deirdre Barrett, *Supernormal Stimuli: How Primal Urges Overran Their Evolutionary Purpose*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 2010, p. 3.

efectos de la acción correcta o incorrecta. Por supuesto, los adultos normales pueden ser ambas cosas. Pero en la cultura ambas categorías parecen estar inversamente relacionadas. Si alguien es calificado como paciente moral por esto o aquello, es menos probable que sea percibido como agente moral con capacidad de obrar mal. Esto es lo que explica el frecuente *encasillamiento moral*: una vez que alguien fue calificado de agente (un hombre por actitudes machistas, por ejemplo) es muy difícil que luego en la misma esfera de relaciones se le considere paciente moral. Las personas, enseñan las investigaciones, no perciben en forma aislada, sino en un área de relaciones con otras personas. De esta manera los esquemas cognitivos relativos a relaciones ideales limitan nuestra percepción y la estructuran. Estos esquemas nos permiten apreciar ciertas relaciones, reconocerlas y hacer inferencias a partir de ellas.[13] Esto es lo que parece ocurrir en el encasillamiento moral tan frecuente hoy día, donde en vez de juzgar acciones se juzgan personalidades y estas por su parte se infieren a partir de algún rasgo identitario:

> El encasillamiento moral también influye en nuestra percepción de la mente de la persona objetivo. Cuando se cataloga a alguien como agente moral, los observadores deducen automáticamente su capacidad de acción. Esto significa que

[13] Kurt Gray y Daniel M. Wegner, «Moral Typecasting: Divergent Perceptions of Moral Agents and Moral Patients», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 96, núm. 3, 2009, p. 506.

> el simple hecho de hacer algo bueno o malo puede conllevar las correspondientes atribuciones de intención. Del mismo modo, cuando alguien es categorizado como paciente moral, la gente infiere automáticamente la capacidad de experiencia y una mayor sensibilidad al dolor. [...] El encasillamiento sugiere además que a las personas se les asignan papeles morales duraderos y mutuamente excluyentes: agentes morales o pacientes morales. Los que son agentes morales son incapaces de ser pacientes morales; los que son pacientes morales son incapaces de ser agentes. Aunque la estructura bidimensional de la percepción de la mente sugiere que las percepciones de la agencia y la experiencia son independientes, en un contexto moral, las percepciones de la agencia moral y la paciencia moral pueden oponerse entre sí.[14]

En un mundo así, uno en el que algunos, la mayoría, son víctimas, y otros, la minoría (o, como suele decirse, las élites) son victimarios, la política comienza a adquirir algunos rasgos particulares que en los últimos años se han puesto de manifiesto. El principal de todos consiste en presentar a la sociedad en su conjunto como una oposición entre una minoría abusadora y una masa abusada. Esta presentación de la vida social es lo que, desde el punto de vista político, se conoce como una ideología de

[14] Kurt Gray, Liane Young y Adam Waytz, «Mind Perception Is the Essence of Morality», *Psychological Inquiry*, vol. 23, núm. 2, 2012, p. 113.

digestión fácil, el populismo. Pero junto a ese rasgo ideológico, se encuentra todavía la forma en que los grupos que acceden al poder, o que compiten por él, en especial las nuevas generaciones más radicales, conciben su propio quehacer: se ven a sí mismos como redentores, personas cuya misión es detectar el abuso allí donde hasta ahora pasaba inadvertido (y para ello se sirven de la idea de que la sociedad está inundada de micropoder, en la familia, el aula universitaria, la calle, el discurso, la sala de clases, los medios, etcétera). Esto se condice y se complementa muy bien con las influencias ideológicas que, hemos visto, subyacen a las imágenes que entusiasman a las nuevas generaciones.

Esas influencias, por supuesto, no son imágenes antojadizas o carentes de todo fundamento. Michel Foucault o Jacques Derrida, Richard Rorty o Judith Butler no son propagandistas de ideas absurdas, como se ha dicho por parte del conservadurismo militante.[15] Por el contrario, sus ideas son imprescindibles para conocer aspectos fundamentales de la condición humana. El problema es que en manos del espíritu de víctima se exacerban y simplifican hasta hacerse irreconocibles. En vez de manejar conceptos que poseen un cierto fondo teórico y que, sin duda, son dignos de análisis y de debate, se prefieren los términos y las palabras que portan nada más que el

[15] Véase el texto, en cualquier caso brillante, de Roger Scruton, *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2015. Cfr. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidos, 1999.

fervor moral, un resultado de la búsqueda de criterios para identificar víctimas. Una muestra de esto es una cierta retórica de la indignación moral que comienza a sustituir el análisis de los problemas. A esta superficialidad en la comprensión de los problemas, le sigue una similar superficialidad a la hora de detectar las transgresiones que constituyen a las víctimas. Así se produce una vigilancia del lenguaje, de la gestualidad, de los textos de estudio e incluso del canon literario o filosófico en busca de palabras o de ideas que transgredan y contradigan algún rasgo que alguna de las varias identidades considera relevante. Y el pensamiento racional crítico es sustituido por un repertorio de lugares comunes o de frases hechas.

Si el concepto de víctima mueve a las personas a sustituir la verdad por la sensibilidad —de manera que no importa lo que ocurrió sino cómo lo siente uno de sus partícipes—, del mismo modo el análisis riguroso y meditado de los problemas públicos es sustituido por la simple construcción de frases en las que se hilan algunos de los conceptos emotivos que rondan en torno al concepto de agresión y de víctima.

HUIR DEL FRÍO: LA BÚSQUEDA DE ABRIGO

Otro de los efectos de la anomia y la individuación que se ha experimentado en Chile es la nostalgia por la comunidad. Especialmente los más jóvenes —pero es posible que el fenómeno se verifique en todos los grupos con mayor o menor intensidad— parecen anhelar sentirse parte de un todo que los exceda y los abrigue, apartándolos de la frialdad de la vida tecnificada y centrada en el desempeño. Parece haber la convicción de que, en las últimas décadas, si bien se ha ganado en bienestar, también se ha perdido el abrigo del grupo. Quizá este sea el origen de la profunda experiencia emocional que las personas dicen haber experimentado al participar de las marchas, las protestas y las tomas de escuelas y universidades o al compartir un cierto modo o estilo de vida, desde las costumbres culinarias a los medios de transporte —como la bicicleta—. Incluso en ocasiones las simples cartas al director de los periódicos firmadas por muchas personas muestran este anhelo de no estar solo, de ser individuo, pero con otros. Es que la multitud parece brindar, siquiera por momentos, el abrigo del grupo que la evolución

del Chile contemporáneo, con su extendido proceso de individuación, parece haber deteriorado.

Pero ¿en qué consiste exactamente la individuación?

Esta puede ser definida, en breve, como el proceso en virtud del cual la identidad deja de ser percibida como algo dado o recibido y pasa, en cambio, a ser una tarea, algo por construir a partir de la propia voluntad. La individuación que es propia de las sociedades contemporáneas —entre ellas la chilena, como se comprueba al mirar a las nuevas generaciones— es el fruto de un muy largo proceso histórico, un producto social, como se constata al dar un rápido vistazo a la literatura.

En la literatura sociológica, la individuación aparece como el fruto de la diferenciación social. Las sociedades, al hacerse más complejas (es decir, al incorporar dentro de sí la diversidad del medio en que se desenvuelven), intensifican la división del trabajo y eso hace que las personas dependan materialmente unas de otras y que tengan, a la vez, menos valores o puntos de vista en común. Durkheim, quien fue uno de los primeros que llamó la atención acerca del fenómeno, describió eso como un debilitamiento de la conciencia moral compartida que era propia de las sociedades tradicionales. Ello daba origen a una paradoja: en las sociedades que se modernizaban, dijo, las personas eran cada vez más dependientes unas de otras, pero a la vez más distantes.[1] Basta dar un vistazo a la diversidad contemporánea en materia de creencias

[1] Émile Durkheim, *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1987.

y formas de vida y, al mismo tiempo, la manera en que el bienestar depende del trabajo conjunto para constatar lo que Durkheim advirtió muy tempranamente. El mismo fenómeno fue descrito por Norbert Elias como el resultado de la aparición de formas de control social «altamente centralizadas y urbanas». Cuando ello ocurre, explicó, los grupos más cercanos y locales se debilitan y el resultado es que los sujetos se ven compelidos a elegir cada vez más cosas por sí mismos.[2]

Ese fenómeno (cuya explicación sociológica es más o menos uniforme en los autores) tiene una contrapartida en la esfera de la cultura y se expresa como un cambio en la concepción del bien, de aquello que merece ser perseguido. En la tradición más antigua el bien humano, aquello que vale la pena, está fuera del individuo, si bien se puede buscar (como lo sugiere san Agustín en *Las confesiones*) dentro de uno para, desde allí, salir hacia aquello que debe ser apetecido. Para los modernos, en cambio, el bien se privatiza, se enclaustra dentro del yo. El proceso ha sido descrito por Charles Taylor.[3] El yo principia a ser concebido (por ejemplo, en Descartes o Locke) como una entidad sin ataduras, capaz de controlar el deseo y de considerar que todo lo que está fuera del sujeto tiene un valor puramente instrumental. Las cosas valen porque son elegidas, no son elegidas porque valen (como lo

[2] Norbert Elias, *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1987, p. 144.

[3] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Massachusetts: Cambridge University Press, 2012.

repite mucho tiempo después Jean-Paul Sartre). A esa concepción del yo se suma otra, la idea del yo expresivo, romántico, que aparece con la obra de Rousseau. El yo es una fuente de valor porque expresa su propia naturaleza y equivale a la expansión de la propia subjetividad concebida como algo único. Esta característica se encuentra presente en la cultura contemporánea —en el modernismo artístico, por ejemplo— y en las actitudes que se han descrito como narcisismo: la concepción del mundo a partir del yo. Uno de los que ha retratado mejor desde el punto de vista clínico esta experiencia contemporánea centrada en el yo es Richard Sennett. En el mito, Narciso:

> quiere acercarse cada vez más a la imagen de sí mismo que se refleja en la superficie del agua; en el momento de esta unión consigo mismo, se ahoga. La estructura emocional del mito es que, cuando uno no puede distinguir entre el yo y el otro y trata la realidad como una proyección del yo, está en peligro. Ese peligro queda recogido en la metáfora de la muerte de Narciso: se inclina tanto hacia el espejo de agua, su sentido del exterior está tan tomado por los reflejos de sí mismo, que el yo desaparece; se destruye. En la vida ordinaria, tras la caída en el agua, por así decirlo, el perfil clínico que presenta el paciente es el de sentirse muerto por dentro, sentir que uno no vale nada y no ver nada que merezca la pena fuera.[4]

[4] Richard Sennett, «Narcissism and Modern Culture», *October*, vol. 4, 1977, p. 72.

Lo que Richard Sennett describe como narcisismo es lo que, como ya hemos visto, otros autores han identificado como una contradicción cultural entre el impulso hacia la autenticidad expresiva que es tan viva en los jóvenes, y la imposibilidad de realizarla en un mundo social tecnificado, extremadamente racionalizado. Los miembros de las nuevas generaciones expanden su subjetividad y esperan realizarla en el mundo hasta que descubren su dureza, la experiencia del obstáculo. Esto se observa cuando se atiende a la manera en que los jóvenes aprecian la relación con lo social. Muchas veces experimentan la sociedad como si fuera un lugar hostil, que les impone cortapisas, que coarta la verdadera expresión de su yo más íntimo. Se encuentra aquí la semilla de lo que, según veremos más adelante, se manifiesta como resistencia a la autoridad o rechazo a las instituciones. En palabras de Norbert Elias:

> Por tanto, en determinadas etapas la mayor división funcional y la mayor civilización hacen que, en un primer momento, aumente cada vez más en el individuo la sensación de que para poder mantenerse en su tejido social tiene que dejar que se atrofie lo que él realmente es, la sensación de que la estructura social lo empuja constantemente a atentar contra su «verdad interior», de que no ha podido actuar de acuerdo con sus aptitudes, de que no ha llegado a ser lo que era capaz de haber llegado a ser [...] Al individuo que se encuentra en esta situación muchas veces le parece como si su verdadero yo, su «YO en sí», su alma, estuviera preso,

como en un calabozo, en algo extraño y exterior llamado sociedad. Cree sentir que, desde los muros de este calabozo, desde «fuera», otras personas, como espíritus malignos o a veces también espíritus buenos, ejercen fuerzas e influjos sobre su verdadero yo, sobre su yo puro, como si arrojaran sobre él bolitas blandas o duras que dejaran marcas más o menos profundas en ese yo.[5]

Y, en fin, otra muestra elocuente de este proceso de individuación se encuentra en una de las disciplinas más demandadas hoy día en que los temas de salud mental, en un sentido amplio, se han hecho tan frecuentes. Se trata de la psicología en tanto terapia individualizada.

Habitualmente se ha sostenido que el origen de la disciplina es más bien tardío y que habría aparecido recién en el siglo XIX. Pero investigaciones más recientes han mostrado que los supuestos culturales de su aparición son mucho más antiguos y se remontan a los siglos XV o XVI. El acontecimiento sociocultural que favorece su aparición sería la desvinculación del individuo de la colectividad y la privatización, por decirlo así, del dolor o el padecimiento. Sin ese fenómeno, la psicología como práctica —la terapia individualizada, centrada en la historia personal— no habría aparecido. La reforma protestante habría tenido un papel decisivo en esta nueva forma de concebir los tropiezos de la vida y el dolor, al proclamar una relación directa, individualizada con Dios:

[5] Norbert Elias, op. cit., pp. 46-47.

El aspecto radical del protestantismo luterano es este cambio de una mentalidad colectivista a una individualista. Pero si se examina más detenidamente lo que el propio Lutero escribe sobre el sacramento de la penitencia, parece que esta aparentemente nueva forma de pensar que se centra en la responsabilidad individual hacia Dios ya se había plasmado en una práctica que él llama «la confesión secreta»: «La confesión secreta, sin embargo, que se practica ahora, aunque no se puede probar a partir de la Escritura, es en mi opinión muy satisfactoria, y útil o incluso necesaria. No podría desear que no existiera; es más, me alegro de que exista en la Iglesia de Cristo, porque es el único gran remedio para las conciencias afligidas; cuando, después de abrir nuestra conciencia a un hermano, y desvelar todo el mal que yace oculto allí, recibimos de la boca de ese hermano la palabra de consuelo enviada por Dios; recibiendo lo cual por fe encontramos paz en un sentido de la misericordia de Dios, que nos habla a través de nuestro hermano».[6]

Ese conjunto de fenómenos —el aumento de la división del trabajo, la distinta concepción de lo que es bueno, la aparición del dolor como cosa privada— son los que van configurando poco a poco lo que hoy se conoce como individuación, uno de los aspectos más notorios de la vida contemporánea, especialmente en las nuevas

[6] Sven Hroar Klempe, *Tracing the Emergence of Psychology, 1520-1750. A Sophisticated Intruder to Philosophy*. Suiza: Springer Nature, 2020, p. 66.

generaciones. Se trata de un proceso extremadamente exigente. El sujeto debe gastar gran cantidad de energía en escogerse a sí mismo, o editarse y, como en el mito de Narciso descrito por Sennett, suele descubrir que esa edición de sí mismo termina por estrellarse contra el mundo.

En la filosofía que se ha descrito convencionalmente como existencialista (Heidegger, Sartre, Ortega), la existencia humana se vive a partir de un repertorio de conductas dadas, de papeles recibidos que se encuentran dispuestos en la vida social, cada uno de los cuales se desempeña con naturalidad. Es lo que Heidegger llama «el uno», «uno hace tal cosa o tal otra» suele decirse para aludir a lo que se hace habitual o rutinariamente. Solo de pronto, por medio de una rendija en esa rutina, asoma la experiencia de que la vida es un proyecto, algo por desenvolver y ese descubrimiento es la fuente de la angustia. Pues bien, la individuación se asemeja a ese fenómeno. En la individuación, la vida como tarea aparece como algo explícito, socialmente demandado, que se ejecuta mediante el consumo, la moda o la elección del grupo al que se pertenece. Esa concepción social carece de cualquier profundidad metafísica. El sujeto sale a la busca de una identidad que no posee y que debe construir o elegir entre las formas y estilos que se le ofrecen. Y esto configura una tensión —que se observa en las nuevas generaciones— entre la pertenencia que es indispensable para la vida social y la necesidad de autoidentificación. La individualización es equivalente a una autodeterminación compulsiva, obligatoria.

Hay algunos fenómenos que se observan en la vida contemporánea que parecen ser consecuencia de los procesos que se han descrito. Uno de ellos es el anhelo de expresarse con libertad, que coexiste con el anhelo de regular amplias esferas de la vida. El otro es el de pertenecer y ser aprobado.

Tradicionalmente se pensó que una de las tareas de la sociedad era la de contener o limitar el deseo. La formulación más famosa de este punto de vista se encuentra en *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud. Allí él expuso que la cultura o la civilización no era compatible con la felicidad porque si esta última consistía en la satisfacción de los deseos, la primera solo podía existir allí donde el deseo se limitaba, se reprimía. Esta represión era una de las fuentes de la neurosis. En la sociedad contemporánea, en cambio, la situación parece ser la inversa. La moderna sociedad de consumo no reprime el deseo, sino que lo estimula, de modo que el superyó contemporáneo no es un policía que contiene el deseo, sino un padre que ordena desear esto o aquello. El individuo contemporáneo, especialmente las nuevas generaciones, están compelidas a editarse a sí mismas y a gozar o disfrutar un deseo ilimitado. Lo notable del fenómeno —que la literatura psicoanalítica ha destacado— es que ese mandato de disfrute está acompañado por el deseo de regulaciones o de prohibiciones. Así, convive en el espíritu de las nuevas generaciones un deseo de libertad con un deseo, igualmente intenso, de regular la interacción. Nunca había existido mayor expansión de la autonomía y a la

vez, mayores demandas de regulación en zonas de la vida hasta ayer entregadas a la regulación espontánea. Los códigos que regulan la sexualidad, el trato personal o el lenguaje hoy son habituales en todas las formas institucionales, especialmente en las educativas. Hoy las nuevas generaciones anhelan el disfrute (sexual, de consumo, de diversión, de comunicación permanente) con las mismas ansias con que imaginan formas de regularlo (las formas correctas de acercamiento sexual, la moda, el lenguaje correcto, etcétera). Esto podría explicar que se expanda en la cultura y en las redes una extrema moralización de la vida junto con el reclamo de libertad.

En suma, las sociedades contemporáneas, entre ellas la chilena, tienden a ser cada vez más sociedades de individuos.

El fenómeno tiene, por supuesto, un lado abiertamente positivo: una expansión de los ideales de libertad y de autodeterminación personal. Pero al mismo tiempo puede provocar, y ello suele ocurrir, una sensación de frío. El sujeto mira en derredor y experimenta un mundo que se le ofrece sin límites, pero a la vez se expone al peligro de un inmenso vacío. «¿No nos sofoca el espacio vacío?», pregunta Nietzsche en *La ciencia jovial*.

Como vimos, una de las dimensiones de la anomia es la desclasificación, que equivale a la disolución de la categorización social, el vacío que menciona Nietzsche. Allí donde el individuo encontraba una serie de casilleros sociales (el género, los roles, la clase, la familia, el vecindario) a los cuales estaba él con grandes probabilidades destinado, hoy

su destino consiste en elegirse a sí mismo. Esto, sin duda, equivale a la libertad, aunque a una libertad carente, por decirlo así, de orientación previa. Esto, se ha observado en la literatura, convierte la búsqueda de identidad en el sustituto de esa categorización social. El sujeto busca situarse en uno de los múltiples casilleros que se le ofrecen, se esfuerza en elegir estilos de vida, y para ello cree poder elegir desde su orientación sexual hasta las prácticas de consumo. Se configura así una tensión permanente entre pertenencia social y autoafirmación del individuo.

Es probable que la proliferación de lo que se ha llamado política de la identidad, de gran vigencia especialmente en las nuevas generaciones, se relacione con lo anterior. La identidad elegida —es decir, la reivindicación de la pertenencia a un grupo a partir de la mera voluntad— es una forma de entibiar el frío y el aislamiento de la simple individuación.

De modo que coexiste en las nuevas generaciones el anhelo o el mandato socialmente recibido de autoeditarse, para lo cual deben distanciarse del grupo o del colectivo, y a la vez sienten la necesidad de pertenecer a un grupo con el cual tener vínculos. La modernidad siempre ha creado individuos, pero ahora estos se sustraen a la categorización colectiva: «no somos lo que somos, sino lo que hacemos de nosotros mismos».[7] Con la pérdida de importancia de las formas «tradicionales» de clasificación y diferenciación social se completa el proceso de

[7] Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997, p. 99.

individualización. Ya no hay sitios predeterminados para que los individuos se reincorporen a identidades fijas, sino que los hombres y mujeres de las nuevas generaciones están impulsados a moverse de manera permanente, algo que se observa especialmente en sectores profesionales: moverse de trabajo, de pareja, de *hobby*.

Esta compulsión por el movimiento, este nomadismo, ha sido subrayado varias veces en la literatura. Una forma de comprenderlo es atender a las transformaciones culturales del espacio.

Lo que se llama nomadismo es, en el sentido estricto, el cambio de sitio, el moverse de un punto a otro del espacio. Originalmente, por ejemplo, en las sociedades más tradicionales, la migración de un punto a otro estaba animada por el significado que posee el espacio. Se buscaba un lugar mejor o uno con más sentido (como ocurre con la migración religiosa). El nomadismo juvenil, sin embargo, no parece estar orientado de esa forma, sino más bien consistiría en una búsqueda cuyo sentido es ella misma.

Una breve revisión de los cambios que ha experimentado el espacio ayuda, por analogía, a comprender alguna de las dimensiones de esa búsqueda que a veces parece estar centrada en sí misma (y que recuerda un pasaje de Jack Kerouac: «Muchachos, ¿van a alguna parte o simplemente van?»). Mientras en las sociedades tradicionales el espacio está vinculado a dimensiones preestablecidas o a la distinción entre lo sagrado y lo profano, en la sociedad contemporánea ambas características se han alterado de forma sustancial. Un ejemplo de ello es

la información. Hasta hace poco la información dependía del espacio disponible para reunirla, como ocurre en las bibliotecas, pero hoy la información experimenta una casi ilimitada compresión, de manera que la experiencia ordinaria de leer o de investigar, para citar aquí una vivencia universitaria, se desliga totalmente del espacio. Es verdad que la experiencia de la lectura es solitaria, pero ejecutada al interior de un espacio compartido mantiene su carácter dialogal. Incluso, como lo mostró la pandemia, la experiencia educativa en su conjunto se desliga del ámbito físico o espacial transformando así su carácter de experiencia. Un fenómeno semejante se experimenta con las iglesias. La experiencia religiosa primordial es la no homogeneidad del espacio. El espacio ilimitado e indiferente, que se extiende para allá y para acá, sin nada que lo contenga u ordene, sume al ser humano en una experiencia de desarraigo, de no saber a qué atenerse. Nietzsche, en el famoso párrafo de la muerte de Dios, describe el ámbito de lo humano como un espacio de indiferencia. Las iglesias, y otros lugares sagrados como los monumentos, rompen la homogeneidad del espacio y del tiempo. El espacio queda de pronto organizado en derredor de un punto que reúne lo que se estima sagrado. Pero donde el espacio es indiferenciado el sentido no existe.

Así entonces las personas están empujadas culturalmente, podríamos decir, a autoeditarse, a hacerse a sí mismas, pero esa verdadera pulsión que las mueve desata en ellas al mismo tiempo la búsqueda y el anhelo de pertenecer a un todo que las exceda.

Entre los múltiples fenómenos que expresan esa tensión por pertenecer y a la vez distanciarse, la moda es el más elocuente.

Georg Simmel observó que en la moda coexiste el anhelo de identificarse con otro y, al mismo tiempo, el deseo de diferenciarse. Vestirse a la moda quiere decir asimilarse en términos generales, y dentro de una cierta variabilidad, a un grupo y, al mismo tiempo, diferenciarse o distanciarse de otros. La moda sería el resultado de las dos tendencias que mencionamos: la concentración en un grupo, por una parte, y el apartamiento de este, por la otra. Todo el dinamismo de la moda en la sociedad moderna, observó George Simmel, deriva de esa tensión expresiva de la vida social. La finalidad de la moda es producir a la vez «inclusión en un grupo y exclusión de los restantes», de ahí que sea frecuente que cuando una moda es imitada o copiada por un grupo (por ejemplo, por sectores populares) ella se abandona por otra en una especie de huida.[8] Este fenómeno, que se puede observar en las culturas juveniles en Chile, sobre todo en sectores burgueses, consiste en el «abajismo». Mediante este, los sectores burgueses incorporan al propio mundo los gestos y la moda de los sectores populares que, por la expansión del consumo, han accedido a los signos externos de los grupos más acomodados. Estos últimos reaccionan

[8] Georg Simmel, «The Philosophy of Fashion», en: David Frisby y Mike Featherstone (eds.), *Simmel on Culture*. Londres: Sage, 2000, pp. 187 y ss.

abandonándolos. El abajismo que suelen cultivar las nuevas generaciones con identidad política (jóvenes burgueses de izquierda, por ejemplo) no es, sin embargo, una muestra de identificación con los sectores populares, sino una forma paradójica de tomar distancia de ellos. El joven burgués, al contrario del que pertenece a sectores medios o populares, no necesita reafirmar su posición social o, más bien, la subraya cuando aparentemente la niega.

Como lo pone de manifiesto el fenómeno de la moda, las sociedades modernas se erigen sobre esa tensión entre el deseo de pertenencia y la necesidad, o la expectativa, de ser individuo, de escogerse o editarse a sí mismo. El tatuaje, por ejemplo, la intervención del propio cuerpo, hoy día tan frecuente (lo mismo ocurre con la cirugía estética, que antes se ocultaba y hoy se exhibe como un logro) es el esfuerzo por elegirse y a la vez por pertenecer, según observa Zygmunt Bauman:

> Los símbolos de decisiones identitarias grabados en el propio cuerpo sugieren, por el contrario, que la identidad que estos implican es, para el sujeto portador, un compromiso más serio y duradero, y no solo un capricho momentáneo. El tatuaje, milagro entre milagros, señala al mismo tiempo la estabilidad (tal vez incluso la irreversibilidad) intencional del compromiso y la libertad de elección que caracteriza la idea de derecho a la autodefinición y a su ejercicio.[9]

[9] Zygmunt Bauman y Thomas Leoncini, *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*. Barcelona: Paidós, 2018.

Los fenómenos que se acaban de describir —que hoy invaden todos los aspectos de la sociabilidad— alimentan, sin duda, la sensación, tan acentuada en las nuevas generaciones, de estar a la intemperie y, con ello, la consiguiente búsqueda de abrigo.

La literatura ha sugerido que las redes sociales incrementan esa experiencia.

SOLOS Y JUNTOS: LAS REDES

En las salas de clases, en los lugares públicos, en la mesa del comedor, en restaurantes o casinos, es habitual ver a los jóvenes (y no solo a ellos) mirando el celular una y otra vez. Y también es frecuente ver a personas sentadas frente a frente o una al lado de la otra, cada una ensimismada en su pantalla. Esta actitud casi unánime da la impresión de que esperaran una noticia, un aviso largo tiempo anhelado, algo muy relevante que por nada del mundo valdría la pena perderse. En las reuniones las personas asisten premunidas de un computador de manera que no miran a quien interviene, sino a la pantalla, y habitualmente están ocupados en tareas distintas a aquella para la que fueron citados. Incluso una conversación cualquiera se ve amenazada por la simple presencia de una pequeña pantalla a la que los ojos del interlocutor se dirigen cada minuto. Y si por causalidad, por un olvido o un tropiezo, el celular se extravía, las personas parecen experimentar una deprivación cercana a la angustia, como si la pérdida del aparato los condenara a una experiencia amenazante. Y es que las personas hoy en día parecen estar tensas y ansiosas de que su radar —el

smartphone que empuñan— no les traiga los últimos boletines. Esa actitud, que se consideraría indudablemente neurótica si se diera en un individuo aislado, invade hoy a grupos completos, cuya adaptación parece sin embargo ser buena. Ortega describió la sociedad de masas diciendo que de pronto «estaba todo lleno». La imagen de hoy sería que de pronto todos miran una pantalla sostenida en sus manos.

¿Qué relevancia posee esa conducta hoy tan extendida?

Lo humano parece tener dos características centrales. Y las redes parecen estar modificándolas.

Una de ellas es su capacidad de ensimismarse, de dialogar consigo mismo. La otra es su capacidad de conversar, de intercambiar ideas cara a cara con otra persona. La primera característica acentúa nuestra conciencia del yo, la idea de que somos un centro de intereses y de expectativas, pero a pesar de su importancia no parece fácil de practicar. La mayor parte de las personas son renuentes a estar a solas con sus pensamientos. Un estudio empírico mostró que las personas prefieren hacer algo, incluso doloroso para ellas, que estar sin hacer nada y a solas consigo mismas.[1] Pero esa incomodidad tiene la virtud

1 En un experimento se pidió a los participantes que estuvieran sentados, a solas, sin teléfono ni texto alguno, por quince minutos. Se les dijo que podían abandonar el experimento —estar a solas consigo— si se administraban una carga eléctrica. Un buen número de ellos prefirió eso antes de los quince minutos. El experimento se inspira en dos preguntas. Una, si acaso los humanos eligen con frecuencia estar a solas con sus pensamientos; la otra es si lo disfrutaban. La respuesta a la primera pregunta —basada en encuestas— fue que no, no lo elegían con frecuencia. Para la segunda, el experimento demostró que tampoco lo disfrutaban. Véase: Timothy D. Wilson *et al.*, «Just think: The challenges of the disengaged mind», *Science*, vol. 345, Issue 6192, 2014, p. 75.

de estimular la segunda capacidad, que desde antiguo se ha entendido como un rasgo esencial: la de conversar con otros y salir a su encuentro mediante la palabra que es, sobra decirlo, distintiva de los humanos.

Y ahí al parecer hay una pista que enseña el significado del empleo cotidiano de las redes. Veámoslo.

La disponibilidad de celulares permite evitar el encuentro con otros por la vía de proporcionar una simple conexión que sustituye al encuentro. Produce, por decirlo así, una supresión de la soledad sin el efecto benéfico de desatar una conversación[2] o, si se prefiere, proporciona la ilusión de una compañía sin las demandas de la amistad. Pareciera que estar conectados —solo conectados— fuera hoy lo más importante. Como un náufrago que solo se debe preocupar de su movimiento natatorio. A eso Roman Jakobson[3] lo llamó alguna vez la función fática

2 Sherry Turkle, *En defensa de la conversación. El poder de la conversación en la era digital*. Barcelona: Ático de los libros, 2019, pp. 25 y ss.

3 Hay mensajes que sirven principalmente para establecer, prolongar o interrumpir la comunicación, para comprobar si el canal funciona («Hola, ¿me oyes?»), para atraer la atención del interlocutor o para confirmar su atención («¿Me escuchas?» o, en dicción Shakespeare: «¡Préstame tus oídos!» Este conjunto para el contacto, o en términos de Malinowski función fática, puede manifestarse mediante un profuso intercambio de fórmulas ritualizadas, mediante diálogos enteros con el mero propósito de prolongar la comunicación. Dorothy Parker recogió ejemplos elocuentes: «"¡Bien!", dijo el joven. "¡Bueno!", dijo ella. "Bueno, aquí estamos", dijo él. "Aquí estamos", dijo ella. "¿No es así?" "Yo diría que sí", dijo él. "Aquí estamos". "Y bien",

del lenguaje, predominante en las aves y en los niños (y hoy en el individuo humano). Según Jakobson, esa sería la función lingüística predominante en los niños cuando repiten «¿por qué? ¿por qué?» una y otra vez sin intentar averiguar o transmitir nada en especial sino, nada más, mantener abierto el canal de comunicación. La conversación, una de las actividades humanas más relevantes, con las que se aprende la empatía y se desarrolla la confianza, es hoy desplazada por los mensajes de texto, los memes, los *likes* y otros signos que sustituyen las preguntas, las dudas, los titubeos, el silencio, la gestualidad humana en su casi totalidad.

A primera vista las redes constituyen canales de comunicación, formas eficientes de transmitir mensajes. Esa conclusión se alcanza cuando se las examina en una perspectiva instrumental, guiándose por la pregunta sobre su utilidad (¿para qué sirven?). Y sería ridículo negar su utilidad y la forma en que han disminuido los costes de la comunicación. Pero es probable que las cosas sean más complicadas cuando se adopta un punto de vista subjetivo (¿cómo nos afectan?, ¿en qué medida hay algo de nosotros que se modifica?). En este último caso nos

dijo ella. "¡Bien!", dijo él, "bien"». El esfuerzo por iniciar y mantener la comunicación es típico de las aves parlantes, por lo que la función fática del lenguaje es la única que comparten con los seres humanos. También es la primera función verbal que adquieren los bebés; son propensos a comunicarse antes de ser capaces de enviar o recibir comunicación informativa. Véase: Roman Jakobson, «Linguistics and Poetics» en: Roman Jakobson, *Language in Literature*. Massachusetts: Harvard University Press, 1987, pp. 68-69.

preguntamos cómo se insertan las redes en la vida social y personal, cómo afectan la manera en que pensamos y nos relacionamos.[4] Norbert Elias sugiere en su obra principal que el ser humano —sus funciones psíquicas— se configuran poco a poco con «el cambio en las relaciones interhumanas» y estas cambian cuando las condiciones materiales o el entorno se modifican.[5] Cosas que hoy día pensamos que forman la parte más propia de lo humano, como la intimidad, por ejemplo, o el pudor, son el resultado de un largo proceso civilizatorio, como él lo llama, del que resultaron las maneras de mesa, la intimidad, los hábitos de higiene, la idea de individualidad, etcétera. Si lo que sugiere Norbert Elias es correcto, la pregunta que surge frente al fenómeno de las redes es obvia: ¿qué tipo de subjetividad surge de este fenómeno? ¿Qué tipo de sujeto contribuyen a formar las redes?

Por supuesto, a la hora de responder esas preguntas podemos hacer solo conjeturas, pero ellas se fundan en algunos rasgos que saltan a la vista en las nuevas generaciones.

Ante todo, las redes parecen estimular la aparición de un yo intensamente expresivo, un yo que pretende verter o manifestar su subjetividad más que intercambiar razones con otros. La racionalidad del mundo moderno que contribuyó al desencantamiento del mundo y a transfor-

[4] Cfr. Sherry Turkle, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*. Massachusetts: The MIT Press, 2005, p. 19.

[5] Norbert Elias, *El proceso de la civilización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 622.

mar la naturaleza, está ahora al servicio del mundo interior, de un yo puramente expresivo. Más arriba hemos subrayado que uno de los rasgos de esta generación —un rasgo acerca del que los autores de todos los signos han llamado la atención— es la contradicción entre la racionalidad técnica que es propia de las sociedades modernas, por una parte, y el impulso hacia la autenticidad del yo, por la otra. Las tecnologías de las redes sociales reúnen ambos aspectos: permiten una expresividad calculada de los usuarios, quienes pueden inventarse a sí mismos. Las personas se editan a sí mismas en las redes y llegan a conformar un yo ideal o virtual que les brinda una sensación más o menos fugaz de éxito o reconocimiento, pero que siempre está acompañada de una cierta frustración posterior derivada del hecho de que el yo real no se corresponde con aquel que han editado y entonces experimentan el desaliento que los lleva a volver sobre las redes en una forma de conducta adictiva. En las primeras décadas del siglo pasado la psicoanalista Karen Horney realizó una descripción al respecto en *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Allí, la autora afirma que uno de los rasgos distintivos del sujeto contemporáneo era el deseo de aprobación por parte de los demás. Según Horney:

> Todos deseamos ser queridos y sentirnos apreciados, pero en los neuróticos la dependencia del afecto o de la aprobación resulta desmesurada si se la coteja con la importancia real que los demás le conceden en su existencia. Si bien todos queremos gustar a las personas que nos agradan, los neuróticos están presos de un afán indiscriminado de estima o afecto, independientemente de su interés por la persona respectiva o de la trascendencia que adjudican a su opinión. En la mayoría de los casos no se dan cuenta de estos insaciables anhelos, pero los traducen en la sensibilidad con que reaccionan al no obtener la ansiada atención [...] Además, existe una notable contradicción entre su deseo de recibir cariño y su propia capacidad de sentirlo o de ofrecerlo. Su desmesurada exigencia de respeto a sus propios requerimientos puede unirse a una alta no menos cabal de consideración por los demás.[6]

Esa es la descripción de los habitantes de las ciudades donde se expandía el capitalismo a inicios del XX, pero parece referida a las nuevas generaciones del siglo XXI, preocupadas o angustiadas por su presencia en las redes. Erving Goffman ya había sugerido que elegimos la forma en que nos presentamos ante los demás a fin de lograr el reconocimiento al usar la metáfora del teatro para describir la vida social,[7] pero el fenómeno de las redes sociales carece de escenario pues es virtual, inventado. El escenario virtual presenta fundamentales diferencias con lo que Goffman llamó el escenario social. Un establecimiento social es cualquier lugar rodeado de barreras fijas a la percepción en el que se desarrolla regularmente un

6 Karen Horney, *The neurotic personality of our time*. Nueva York: Norton Company, 1937, pp. 35-36.

7 Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Anchor Books, 1959.

tipo concreto de actividad. No es el caso del espacio virtual de las redes, donde no existe una actividad específica, salvo los contactos sin el gravamen de la amistad o la genuina comunicación.[8]

El fenómeno de las redes da origen entonces a una subjetividad que está permanentemente volcada hacia los otros, a una individualidad que está dirigida desde fuera de sí misma. Por supuesto, la identidad humana siempre es, en algún sentido, especular: buscamos que la imagen que tenemos de nosotros sea también la que los demás nos devuelven. A eso Hegel lo llamó reconocimiento. Pero el fenómeno de las redes es más complejo que eso porque transforma la individualidad en algo teledirigido por los otros o, mejor aún, en la búsqueda permanente ya no de reconocimiento sino de aprobación por parte de los otros. Una investigación de mediados del siglo XX —*Lonely Crowd*, de David Riesman— ayuda a

8 «He sugerido que cualquier establecimiento social puede estudiarse provechosamente desde el punto de vista de la gestión de la impresión. Dentro de las paredes de un establecimiento social encontramos un equipo de artistas que cooperan para presentar a un público una determinada definición de la situación. Esta incluirá la concepción del propio equipo y del público, así como suposiciones relativas al *ethos* que debe mantenerse mediante normas de cortesía y decoro. A menudo encontramos una división en región trasera, donde se prepara la actuación de una rutina, y región delantera, donde se presenta la actuación. El acceso a estas regiones se controla para evitar que el público vea los bastidores e impedir que personas ajenas entren en una representación que no va dirigida a ellos.» Hay analogías, sin duda, entre esa escena y la que se desenvuelve en las redes, pero la diferencia es el tipo de interacción. En: Erving Goffman, op. cit. Nueva York: Anchor Books, 1959, p. 238.

comprender la novedad de este fenómeno. En esa investigación, Riesman distinguió tres caracteres sociales: el dirigido por la tradición, el dirigido desde dentro de sí mismo, y el dirigido por otros. En el primero, explica, el individuo tiende a reflejar su pertenencia a un determinado grado de edad, clan o casta; aprende a comprender y apreciar patrones que han perdurado durante siglos y que se modifican ligeramente a medida que se suceden las generaciones. En el segundo, el sujeto posee objetivos globales internalizados (por ejemplo, el éxito) desde temprana edad. El tercer tipo que Riesmann advirtió y que se corresponde con lo que se ha generalizado hoy, lo describe de la siguiente forma:

> Lo que es común a todas las personas dirigidas por otros es que sus contemporáneos son la fuente de orientación para el individuo, ya sean los conocidos o aquellos con los que se relaciona indirectamente, a través de amigos y de los medios de comunicación. Por supuesto, esta fuente está «interiorizada» en el sentido de que la dependencia de ella para orientarse en la vida se implanta pronto. Los objetivos que persigue la persona orientada por los demás cambian con esa orientación: lo único que permanece inalterado a lo largo de la vida es el propio proceso de esfuerzo y el proceso de prestar mucha atención a las señales de los demás.[9]

9 David Riesman, *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press, 2020, p. 19.

Por supuesto, nadie aceptaría que se le describiera como «dirigido por otros» puesto que esa imagen desmiente la búsqueda, alimentada por la cultura, de la libre edición de sí mismo, pero no hay mejor manera de describir a esas personalidades, hoy abundantes, que parecen poseídas por el anhelo de aprobación de una audiencia anónima, personas que se aferran al celular preguntándose en silencio, y antes de escribir un mensaje en la pequeña pantalla, «¿qué quiere el Otro (las audiencias invisibles) de mí?». Es como si, gracias a las redes, ese rasgo de la condición humana que describe Lacan —según este autor, cada uno representaría un papel ante un padre invisible que nos ordena esto o aquello—, se hubiera exagerado y puesto ante los ojos de todos. Es como Riesman caracteriza al individuo orientado a los otros:

> La persona orientada por la tradición recibe señales de los demás, pero en un tono cultural monótono. La persona orientada a los demás puede recibir señales de lejos y de cerca; las fuentes son muchas, los cambios son rápidos. Lo que se puede interiorizar, por tanto, no es un código de comportamiento, sino el elaborado equipo necesario para atender mensajes y, ocasionalmente, participar en su circulación. Aunque los controles de la culpa sobreviven, una palanca psicológica primordial de la persona orientada al otro es una *ansiedad* difusa.[10]

[10] Ibíd., p. 23.

Lo llamativo, sin embargo, es que esa actitud dócil ante el Otro representado en la red, esa audiencia sin rostro que despierta la ansiedad, coexiste en las nuevas generaciones con un grupo de actitudes que quieren ser abiertamente desobedientes a la autoridad. Es frecuente en las nuevas generaciones una conducta que tiende a oponerse a aquello que aparece como autoridad. El ejemplo extremo es la violencia como práctica colectiva en la institución escolar pero, sin llegar a esos extremos, la actitud de resistir a quien ejecuta el rol de autoridad parece cada vez más frecuente. Basta conversar con un profesor, incluso alguien que enseña en la universidad, para comprender cuán difícil es mantener el control de la audiencia y cómo la figura del profesor provista de un aura que movía a la obediencia ha desaparecido. Conviene detenerse en este aspecto de la conducta que ha sido largamente descrita.

A menudo creemos que la resistencia a la autoridad equivale a una forma de rechazo total del vínculo social que nos une a ella, pero la experiencia parece mostrar que la desobediencia es también una forma de vínculo, una manera compulsiva de llamar la atención, una dependencia desobediente. La práctica analítica, relata Richard Sennett,[11] muestra casos en que las personas tienden a elegir una pareja que los padres rechazan justamente porque la rechazan. Persiguen de manera inconsciente que ese conflicto los reinstale en su condición de hijos. Esta

[11] Richard Sennett, *Authority*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 1993, p. 46.

forma de desobediencia, lo que suele llamarse oposicionismo, tiene muy poco que ver con la autonomía personal. Esto es lo que desaconseja adoptar una conducta permisiva: un padre que establece límites permite al joven, incluso mediante la desobediencia volverse a sentir hijo y lo priva de esa experiencia si no lo hace.[12] Otra conducta que revela esta rara dependencia es la «sustitución idealizada». En este caso el individuo rechaza lo que venga de la autoridad *de jure* por una proposición opuesta que sería la autoridad verdadera y creíble. Este tipo de sustitución idealizada es bastante frecuente y suele ser alimentada por liderazgos carismáticos que la imaginan y la expanden con gran facilidad. En fin, se encuentra la fantasía de la desaparición que es frecuente en las culturas anarquistas, la idea de que si no existiera autoridad la libertad se expandiría como un mar sin orillas.

Las redes parecen instalar así una estructura sociocultural que estimula la búsqueda del asentimiento y la aprobación ajena en una rara forma de sumisión pero, como si esa subordinación a otro sin rostro quisiera ser compensada, esa actitud coexiste con una permanente resistencia a la autoridad. Raro destino de esta época que estimula la individualidad, pero al mismo tiempo instala en ella el deseo de ser aprobado por los demás, quizá la forma de enajenación más radical que se conoce.

12 Alexander Mitscherlich, *Society without the Father. A Contribution to Social Psychology*. Londres: Tavistock Publication, 1969, p. 175.

EL FALSO DESPERTAR

Todos los fenómenos o rasgos que hemos examinado —la mayor parte de ellos, rasgos socioculturales que configuran a la generación nacida a fines de los ochenta o principios de los noventa— configuran un mundo distinto al que hasta su aparición existía. No se trata, como es obvio, de que el entorno físico haya cambiado. Un mundo en el sentido fenomenológico se constituye a partir de una cierta sensibilidad vital que, al modificar el horizonte contra el cual recortamos lo que nos ocurre (puesto que las cosas son para nosotros esto o aquello dependiendo de lo que esperemos), modifican la totalidad de la experiencia. Se produce entonces la no contemporaneidad de lo contemporáneo. Aparece una nueva sensibilidad vital a cuya luz el mundo revela defectos que se tornan intolerables.

Y la aparición de esa sensibilidad suele ser algo que, cuando ocurre, no revela el verdadero significado que acabaría poseyendo.

Hace aproximadamente quince años una estudiante salió del público, se acercó a la ministra de Educación que entonces exponía, tomó el jarro de agua que se había

dispuesto para que la ministra aclarara su voz, y arrojó todo el contenido sobre la autoridad, cuyo rostro quedó empapado y el pelo lacio por el peso del agua que había caído sobre ella. El rostro de la ministra, con el agua aún deslizándose por su cara, el pelo desgreñado, mostró desconcierto, estupefacción. A contar de allí los acontecimientos se sucedieron poco a poco. Las protestas estudiantiles por el pase escolar o las raciones alimentarias dieron paso luego a los reclamos por infraestructura, hasta elaborarse ya más ideológicamente como un rechazo a la estructura del sistema educativo en su conjunto y esta última como el resultado de una sociedad de mercado, una sociedad de clases que parecía diseñada para perpetuar la herencia. Surgió incluso un programa de televisión que hizo del debate estudiantil acerca de los problemas de la escuela y la sociedad chilena el tema central, un asunto que se discutía día a día. No pasó mucho tiempo hasta que los rostros de Bachelet y Lagos aparecieran emplazados en el frontis de la casa central de la Universidad de Chile con una diana dibujada sobre ellos, sindicándolos como culpables de la situación a la que el sistema educativo y la sociedad habían arribado.

Esa fue la aparición de la unidad generacional que alcanzó en poco tiempo el poder del Estado. No es, por supuesto, toda la generación (cuyos rasgos hemos descrito en los apartados anteriores), pero es aquella parte que ha estado más cerca de realizar los ideales que proclama.

Si hasta ese momento los males que la sociedad chilena padecía se achacaban a la dictadura, a partir de ahí

comenzaron a ser el resultado de tres décadas de lenidad o de connivencia de quienes se decían de izquierda con un modelo que agudizaba, se decía, las diferencias.

Se constituyó así uno de los rasgos más notorios del debate público de estos últimos años —que comenzó a insinuarse ya con claridad en el segundo gobierno de Michelle Bachelet—: la crítica enarbolada por las nuevas generaciones hacia el papel que había cumplido la centroizquierda en el casi cuarto de siglo que estuvo en el poder. No era ya la dictadura, sino quienes la siguieron y condujeron la transición los culpables. La semilla de esa crítica había sido plantada antes con la famosa disputa entre autocomplacientes y autoflagelantes,[1] y brotó en forma aguda y radical con la generación que hoy se encuentra en el poder. Se criticaron en duros términos los consensos (a los que se trató derogatoriamente como una «cocina», un oscuro contubernio a espaldas de la ciudadanía); se consideró que los cambios en la vida material no eran más que extensiones del neoliberalismo (que mercantilizaban, se dijo, todos los aspectos de la existencia); y se insistió en que los crímenes de la dictadura, muchos de ellos, seguían impunes o habían recibido castigos puramente simbólicos (pálidos remedos de penas). Todo esto, se dijo una y mil veces, era el resultado de una cierta renuncia de las élites gobernantes a los ideales que alguna vez habían enarbolado, y de una despolitización de la

[1] El texto inicial de esta discusión fue *Las paradojas de la modernización*. Santiago: PNUD, 1998.

vida social favorecida por un manejo pretendidamente técnico de la agenda pública.

Si bien muchas de esas críticas fueron formuladas, de manera sorprendente, por los mismos que habían gobernado durante ese cuarto de siglo (sin que nunca explicaran qué fue lo que entonces los enmudeció y les ató de manos y los mantuvo como funcionarios a pesar de la repulsa que hubieron debido causarles las medidas que administraban), las voces más interesantes y desafiantes (también en ocasiones algo desmesuradas y absurdas) vinieron de la nueva generación que acabó haciéndose con el poder. Esta nueva generación no es, por supuesto, toda la generación. Se trata de lo que Karl Mannheim llama una «unidad generacional», cuyos miembros más conspicuos poseen una misma situación de clase que, con todo, comparten los rasgos de la generación real que hemos examinado y sin los cuales esa unidad no habría accedido al poder.

En esas voces es posible distinguir dos dimensiones. Una, muy general, que alude a un cierto estado de ánimo expandido en la cultura de los medios y la publicidad; otra, más específica, que se encuentra en los grupos de izquierda más ilustrados y que se funda en una aproximación teórica a la sociedad de hoy.

Ambos factores, el estado de ánimo (que como veremos de inmediato se traduce en un rechazo a la imagen de sociedad que subyace a la modernización) y la aproximación teórica de algunos de sus líderes más ilustrados (que se aparta de los diagnósticos tradicionales de la izquierda) son los que fundamentaron el propósito de

transformar la sociedad chilena. Examinarlos muestra el espíritu y las ideas de esta izquierda generacional y permite atisbar por qué la revolución no fue.

EL ÁNIMO

La forma más sintética de describir el ánimo de esas voces es recordar la forma en que todas ellas describieron los acontecimientos de octubre: como un despertar de Chile.

Esa forma de describir el fenómeno —despertar— permite emparentarlo con lo que en el debate norteamericano se denota con la expresión (que hoy se emplea desaprobatoriamente) *woke*, un *slang* derivado de *to wake*. Acuñado por el movimiento por los derechos civiles de los negros, el término se expandió para designar una actitud de alerta ante todo tipo de injusticia. Esa actitud ha estado acompañada de la idea según la cual la sociedad es en realidad un entramado invisible de diversas y variadas formas de dominación que se infiltran en la familia, en la pareja, en los textos universitarios y en todas las esferas de la vida cotidiana y para cuya detección sería necesario estar alerta o despierto. Para este punto de vista que inspira a los sectores más ilustrados de esta generación, todos somos a la vez víctimas y victimarios. Por supuesto, esa actitud de alerta se encuentra —al revés de la ironía con que hoy se emplea el término— muchas veces justificada, aunque hoy se ha convertido en piezas publicitarias.

Se ha llamado la atención, por ejemplo, acerca del hecho de que hoy muchas marcas emplean temas y motivos del despertar frente a las diversas formas de injusticia como una forma de publicidad. *The Economist,* por ejemplo, en uno de sus artículos,[2] explicaba de qué forma las grandes marcas hacían suyos los ideales liberales asociándolos a sus productos. Es el caso, sin ir más lejos, de las compañías de celulares que, al dirigirse sobre todo a los jóvenes, promueven sus productos asociándolos a ideales de libertad y de lucha contra el abuso. De esta forma, los signos de estatus que se alcanza mediante el consumo logran convivir con los ideales de justicia domesticados por la publicidad. Esta actitud de asimilar los reclamos de justicia a los grandes temas del consumo y de la creación de audiencias se observa en Chile donde, además, personajes de los medios repiten los reclamos por la desigualdad y al mismo tiempo usan la imagen y la popularidad adquirida de esa forma para erigirse en figuras publicitarias.

Es ese despertar —muchas veces un falso despertar o un despertar domesticado por el consumo— lo que a veces, más que la reflexión sosegada, alienta la actitud crítica de las nuevas generaciones. Pero ella también tiene, en los sectores más ilustrados, sustento teórico.

Desde luego, en la crítica de las nuevas generaciones no hay simplemente un renacer de los viejos ideales de la izquierda de los sesenta, sino que se observa la influencia

2 «Companies can appeal to workers and consumers with liberal messages», *The Economist*, 26 de enero de 2019.

de una literatura surgida a partir de los ochenta. En esa crítica hay temas que aparecen una y otra vez, y cada uno de ellos esconde desarrollos teóricos que permiten, para bien o para mal, hablar de una nueva izquierda. ¿Cuáles son? Detenerse brevemente en cada uno puede ayudar a comprender el debate respecto de los últimos treinta años y los límites de las promesas que en ellos se formularon.

Un vistazo a la crítica y al discurso que a veces la sustenta muestra que los temas son, en lo fundamental, dos: el rechazo al lucro, que se funda en la crítica a la «sociedad de mercado», y la crítica a las élites económicas y tecnocráticas. Ambos temas están cruzados por una orientación del discurso hacia una amplia gama de intereses (feministas, medioambientales, indigenistas, etcétera) y la permanente tendencia a moralizar la vida social. Distingamos entre ambos y comencemos por analizar los temas de la crítica, y luego la orientación del discurso.

LOS TEMAS DE LA CRÍTICA

Uno de los rasgos más notorios en el planteamiento de las nuevas generaciones fue el rechazo del lucro, la búsqueda de utilidad privada como combustible para la provisión de bienes tradicionalmente considerados públicos, como la salud, la educación o las pensiones. Esta crítica escondía un rechazo frontal a uno de los aspectos centrales de las políticas públicas llevadas a cabo en las últimas décadas, que distinguían entre el financiamiento

de un bien y su provisión, entre quien soportaba el coste de un bien y quien lo producía. Un bien público como la educación debía ser financiado con rentas generales; pero podría perfectamente ser proveído o producido por empresas privadas.[3] Lo que subyace en el diseño de las políticas públicas de las últimas décadas es la idea de que el Estado carece de la capacidad de producir de manera pronta y eficiente algunos bienes, de manera que lo razonable es que los privados sean quienes los produzcan, pagándose con rentas generales (como ocurre en educación) o internalizando el coste de esos bienes en quienes más los utilizan (como es el caso de las concesiones).

Las críticas a ese diseño se resumieron en la frase repetida una y mil veces: ¡no al lucro!

Si bien los más jóvenes emplearon ese enunciado en un tono puramente moralizador, en él se esconde (aunque muchos de quienes la repiten todavía no se enteran) un planteamiento que asomó con claridad por vez primera en la obra de Karl Polanyi, *La gran transformación*.[4] El texto apareció casi al mismo tiempo que *Camino de servidumbre* de Friedrich Hayek, y en él se denunciaba que la expansión del mercado acabaría transformando en mercancía, o tratando como tal, todos los aspectos de la existencia. Si bien ese tipo de críticas aparecía en el fetichismo de las mercancías a que se refirió Marx, Polanyi lo expuso

[3] John Donahue, *The Privatization Decision: Public Ends, Private Means*. Nueva York: Basic Books, 1999.

[4] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.

de manera especialmente persuasiva cuando denunció lo que se llamó la falacia del mercado autorregulado. Polanyi sugirió distinguir con claridad entre el mercado, por una parte, y la sociedad de mercado, por la otra. Mientras el mercado es una de las varias formas de intercambio (también está la reciprocidad o la distribución jerárquica, observó), en la sociedad de mercado el único principio de integración era el intercambio mediante el sistema de precios. En un mundo así, dijo Polanyi, todo debe ser reducido a mercancía, pero ocurre, concluyó, que hay cosas como la tierra y el trabajo que no se producen ni existen para ser intercambiadas, cosas que poseen un sentido que el mercado olvida, desquiciando así la vida social.

Basta recordar lo que se ha dicho todos estos años o durante las reiteradas protestas estudiantiles, para advertir que esas ideas de Polanyi —en particular el rechazo a lo que llamó «sociedad de mercado», que adquirió variadas versiones como educación de mercado, salud de mercado y así— son las que se arremolinaron en torno a la cuestión del lucro. Su rechazo fue la versión vulgar de ese otro punto de vista de más largo alcance.

Lo anterior es suficiente para comprender la magnitud de la crítica. Bien mirado (o, si se prefiere, formulado en su mejor versión posible), el rechazo de las políticas públicas de las últimas décadas no apunta tanto a su eficiencia o su eficacia como al *significado que inocularían al conjunto de las relaciones sociales*. En la medida que las relaciones sociales están mediadas por el sistema de precios, lo que ocurriría es que los vínculos sociales se deterioran,

se debilitan, se vuelven negociables y prescindibles. Esta consecuencia que la crítica logra detectar es lo que pone en el centro el problema de la cohesión social.

La crítica a las élites tampoco era un tema que apareciera en la vieja izquierda.

En la vieja izquierda de los sesenta se hablaba de clases, y en la que gobernó durante casi un cuarto de siglo se habló de sectores populares, eludiendo así el viejo y clásico término. En el caso de las nuevas generaciones, la crítica a las élites (si descontamos un populismo vulgar que a veces también asoma) provendría de la constatación de que donde ellas predominan, especialmente como élites tecnocráticas, la sociedad se despolitizaría. Eso es, continúa la crítica, lo que habría ocurrido en Chile en las últimas décadas: el Estado habría estado en manos de una tecnocracia que, a pretexto del saber que manejaba, dibujó la línea de lo posible. El resultado habría sido un desplazamiento de la soberanía o de la capacidad de autogobierno por la técnica, una sustitución de la política por la política pública.

Esta tesis de la despolitización que se ha repetido una y otra vez durante estos años viene de dos autores: Carl Schmitt (uno de los más feroces críticos del liberalismo)[5] y especialmente de Jürgen Habermas. Este último sostuvo que las sociedades contemporáneas no podían sostenerse mediante una integración puramente sistémica (como

[5] Carl Schmitt, «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en: *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

quien dice, solo asegurando el buen funcionamiento de sus circuitos de intercambio, de manera que operaran sin roces), sino que requerían que sus miembros desarrollaran una misma orientación normativa (que compartieran ciertos valores) que sería la fuente de la lealtad a las instituciones y de la reciprocidad.[6] Este tema es relevante sobre todo para esta izquierda generacional y subyace a su preocupación por la cohesión social y la democracia. Habermas sostuvo que las sociedades contemporáneas no podían cohesionarse a partir de la tradición heredada, sino que debían ser capaces de generar su propia orientación normativa, algo que solo sería posible mediante la deliberación democrática.

Las sociedades contemporáneas, explica Habermas, son sociedades posconvencionales, es decir, ellas solo pueden orientarse sobre la base de principios universalistas (como los derechos humanos) compatibles con la pluralidad de formas de vida. La expresión proviene de las tesis de Piaget y Köhlberg, quienes sugirieron que el desarrollo moral pasa por tres etapas. Una primera, que es egoísta, y solo reacciona frente a incentivos que apelan al propio interés; una segunda, en la que se internalizan valores propios del grupo al que se pertenece; y una tercera, la posconvencional, en la que se abandonan los valores recibidos y se busca una fundamentación en base a principios abstractos de validez universal. Habermas se sirve de ese esquema y sostiene que las sociedades

[6] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*. Londres: Polity Press, 1988.

contemporáneas son sociedades posconvencionales, sociedades cuya amalgama ya no es la tradición o los valores recibidos, ni la mera funcionalidad de las estructuras, sino sociedades que requieren reconocer en sus instituciones ciertos principios universalistas como el de la justicia en alguna de sus versiones. La sociedad chilena, en conformidad con este punto de vista (recogido las más de las veces de oídas), habría llegado a ser una sociedad posconvencional que requeriría elaborar una orientación normativa que sea común a todos sus partícipes.

La insistencia de la nueva izquierda en la cuestión constitucional y en la cohesión social encuentra en esas ideas su fundamento.

Pero quizá lo más notorio de esta nueva izquierda es la variedad de intereses que aglutina y promueve. Veámoslo.

LA ORIENTACIÓN DEL DISCURSO

Basta un rápido vistazo para advertir cuán heterogénea es su agenda. En la nueva izquierda encuentran su sitio reivindicaciones propias de los grupos medios, como mejores pensiones o salud; reclamos feministas; demandas de las disidencias sexuales; proyectos multiculturales e indigenistas; intereses medioambientales; quejas animalistas; imágenes utópicas de una sociedad sin clases, etcétera, y todo ello presentado como un proyecto transformador, quizá una de las frases que más se repite en la esfera pública.

¿Cómo dar sustento teórico a eso que, de otra forma, parece una mera yuxtaposición de intereses diversos?

La sociedad contemporánea, se sostiene, es una sociedad dislocada o descentrada. La expresión indica el hecho de que no existe ni un centro, ni una estructura objetiva de la sociedad que explique su evolución o su cambio. Como enseña en uno de sus textos Ernesto Laclau,[7] el antagonismo sería el límite de cualquier objetividad o, si se prefiere, la objetividad, la sustancia social o la estructura sustantiva (como la que explicó Marx en el famoso prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859) no existiría, y lo que se llama objetividad estaría constituida por un cierto antagonismo. Luego el problema político consiste en constituir al sujeto político a partir de ese antagonismo. El sujeto de la política —el pueblo— no antecede a la política, sino que es esta la que constituye al pueblo. De ahí entonces que Laclau sugiera constituir a partir de las múltiples demandas que aparecen en una sociedad dislocada lo que llama «cadenas de equivalencia», una agrupación en torno a un significante flotante (un concepto vacío que admite múltiples significados como, por ejemplo, «transformación», en el que todos podrían reconocerse), cuya tarea no es más que enlazar ese conjunto de demandas. Esa sería la función que cumplió, luego de octubre, la demanda por el cambio constitucional y explica cuán

7 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso, 1990, pp. 41 y ss.

abigarradas y dispersas fueron las expectativas que en torno a él se agruparon.

En fin, se encuentra la tendencia a moralizarlo todo, a descubrir en los más íntimos intersticios de la vida social alguna injusticia o forma de maltrato, de manera que, bien mirado, todos seríamos a la vez víctimas y victimarios.

Este rasgo, llamémoslo cultural, de las nuevas generaciones, al que más adelante nos referiremos con mayor detalle, se corresponde con lo que en el debate americano denotan (con afán, sin embargo, polémico y derogatorio) los términos *woke* o *stay woke*. Ellos fueron originalmente acuñados por la comunidad negra para estimular la alerta frente al maltrato y la discriminación que padecía. Y de ahí comenzó a expandirse hasta alcanzar a todas las formas de injusticia o maltrato, desde el sexismo a la desigualdad socioeconómica. Un texto polémico y no siempre equilibrado lo describe algo exageradamente:[8]

> Este punto de vista se ha convertido en una de las creencias centrales del posmodernismo aplicado y del activismo por la justicia social de hoy en día: el poder injusto está en todas partes, siempre, y se manifiesta en prejuicios que son en gran medida invisibles porque se han interiorizado como «normales». En consecuencia, el discurso debe examinarse minuciosamente para descubrir qué discursos está perpetuando, bajo la presunción de que el racismo, el sexismo, la homofobia, la transfobia u otros prejuicios latentes deben estar presentes en los discursos y, por tanto, ser endémicos de la sociedad que los produce. (Se trata de un razonamiento circular.) Hay que identificar y desenmascarar estas «problemáticas», tanto si se manifiestan en el discurso de un presidente como en el historial tuitero adolescente de hace una década de un relativo don nadie. El término «woke», muy extendido en el argot, describe la toma de conciencia y la capacidad de ver estas problemáticas.[9]

[8] Helen Pluckrose y James Lindsay, *Cynical Theories*. North Caroline: Pitchstone Publishing, 2020; véase además: *Wokeness: A Brief History of Wokeness, Woke Culture, and Staying Woke*. University Press, 2021; y especialmente Pablo Malo, op. cit., pp. 263 y ss.

El *wokeness*, el despertar, transitó así desde la vigilia, el simple despertar, a una extremada actitud de alerta moral frente a todas las dimensiones de la vida social. Y de pronto lo que hasta ayer se toleraba ahora causaba rápida alergia. La libertad sexual, hasta ayer celebrada como una emancipación, ahora reclama estrictas reglas que ojalá disciplinen hasta la mirada para evitar el abuso; la libertad de expresión requiere ser controlada para evitar el negacionismo; el lenguaje debe ser disciplinado para impedir que, a pretexto de comunicar algo, se discrimine o se maltrate y de ahí que se revisan los textos no atendiendo a lo que dicen, sino observando el género o el sexo de quien lo escribió; el nerviosismo y la tensión que anteceden a un desafío son considerados rápidamente un problema de salud mental y el profesor que los causa arriesga

[9] Helen Pluckrose y James Lindsay, *Cynical Theories*, op. cit., p. 98.

ser considerado un desalmado; las trayectorias de quienes van a ocupar un cargo público son minuciosamente revisadas a fin de detectar en sus redes sociales, discursos o apariciones en medios, alguna expresión que contradiga su estado de alerta frente al mal y la injusticia. Y así.

Pero para detectar los males que el despertar requiere, es necesario un instrumento teórico o conceptual que permita verlos y dar legitimidad al reclamo en la esfera pública. Y el despertar lo encontró en una concepción de la vida social como un simple entramado de poder y de dominación.

Esa concepción —en términos amplios, el posmodernismo más o menos vulgar, puesto que maltrata ideas valiosas de Foucault o Derrida— describe a las instituciones simplemente como un infinito entramado de poder, de manera que el problema a decidir una y otra vez no consiste en saber qué reglas debemos tener, sino quién se amparará en ellas:

> En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de este o de aquel. El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas. Las diferentes emergencias que pueden percibirse no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos.[10]

El poder se infiltra por todos los intersticios, incluso el conocimiento, de manera que también los textos son una forma de ejercerlo y hay que estar alertas —estar despierto— frente a ellos, para evitar que con el disfraz del saber se cuelen el abuso y la injusticia, sea bajo la forma de patriarcado, eurocentrismo, adultocentrismo, machismo o peligros semejantes, a todo lo cual, desde luego, se habría estado ajeno durante largos treinta años.

Como se ve, las críticas a los treinta años son derivaciones conceptuales de esas ideas (muchas veces aprendidas de oídas). Poco se saca con mostrar que durante esas décadas la pobreza disminuyó, la desigualdad se redujo y que el consumo se expandió, porque lo que inspira en el fondo a esa crítica es la *imagen de sociedad que subyace a estos treinta años*. Como lo mostraron muchas de las expectativas que se manifestaron en el debate constitucional que condujo al proyecto finalmente rechazado, la imagen que subyace a esa crítica tiene fuertes componentes generacionales. La mercantilización de la vida se contrapone a una relación social de mayor espontaneidad; las élites tecnocráticas, al esfuerzo por extender la autonomía del

[10] Michel Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», en: *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992, pp. 17-18.

yo hacia el conjunto del cuerpo social; la existencia de múltiples demandas se explica por la búsqueda de un centro en torno al cual estructurar la propia identidad.

No es, pues, que las críticas a las tres décadas carezcan de sustento teórico. Es que tal sustento se topó de pronto con una generación que andaba en busca de uno, una generación cuyo horizonte vital lo requería para articular su sensibilidad.

A ese diagnóstico que aquí hemos reconstruido, se suma el reproche de haber obrado durante los últimos treinta años en la medida de lo posible.

No hay una frase que retrate mejor que esa el talante de la generación hoy en el poder.

¿Es verdad —como se ha sugerido— que la centroizquierda acabó realizando el proyecto de modernización de la derecha y así quedó desprovista de sentido? ¿Será cierto que, por estupidez, cobardía o comodidad, se dejó acunar por lo meramente posible hasta olvidarse de sí misma?

Para responder esas preguntas es útil volver sobre una reflexión que Marx escribió en una obra de juventud: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. En ese texto —escrito en medio del fragor de las luchas de mediados del XIX, como un análisis de la segunda república francesa, que terminó una vez que el sobrino de Napoleón dio un golpe de Estado—, Marx sostiene que los hombres hacen su historia, pero no la hacen bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. «La tradición de todas las generaciones muertas», dice Marx, «continúa en el

presente gravitando sobre el cerebro de los vivos».[11] Esa misma frase fue la que inspiró más tarde otra levemente distinta que aparece en la correspondencia de Engels: los hombres hacen su historia, pero no saben la historia que hacen.[12]

Esos textos sugieren que la acción política es una mezcla de voluntad y de fatalidad: la voluntad que tenemos ha de desenvolverse en medio de circunstancias que no dependen de ella, que simplemente nos vienen dadas y que, nos guste o no, ya se configuraron. La otra frase es una consecuencia de eso: hacemos la historia, pero justamente porque no dominamos a nuestro antojo las circunstancias en medio de las que ella se produce, no sabemos la historia que hacemos. Otra forma de decir lo mismo consiste en aceptar que siempre se hace política en la medida de lo posible. Y que pretender hacerla desde lo imposible es una buena frase —estos años hemos estado llenos de buenas frases—, pero revela un punto ciego.

A ese punto ciego Slavoj Žižek (un autor que las nuevas generaciones suelen venerar) lo denomina visión de paralaje.[13] Se llama paralaje en astronomía a las distintas posiciones o al desplazamiento que aparenta poseer un objeto en el firmamento según el punto de vista del que

[11] Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 33.

[12] Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago, 1972, p. 394.

[13] Slavoj Žižek, *The Parallax View*. Massachusetts: The MIT Press, 2009.

se le mire. Lo propio de la visión de paralaje es que no se le puede reducir porque el observador es ciego para su propio punto de vista (o, en otras palabras, no puede ver las dos posiciones a la vez). Y eso es lo que ocurre en política, según lo advirtió Marx: se hace política desde condiciones heredadas, nunca elegidas, pero esas condiciones que hay que superar y que son objeto de crítica, son las mismas que constituyen al sujeto que formula esta última.

Mutatis mutandis —cambiando lo que hay que cambiar—, pudiéramos decir que cuando la sociedad evoluciona lenta o casi imperceptiblemente, cuando las condiciones materiales de la existencia se mantienen quietas y casi incólumes, todos los sujetos ven más o menos lo mismo. Por supuesto pueden criticarlo, rechazarlo o encomiarlo, pero lo que critican, rechazan o encomian es más o menos similar. No hay una visión alternativa. Pero cuando las condiciones materiales de la existencia cambian de forma acelerada, las generaciones que coexisten en un mismo momento no son contemporáneas, no ven lo mismo.

Se constituye así un paralaje entre la antigua generación y la nueva.

Cada una de ellas posee un horizonte de sentido, una imagen de lo que sería deseable como forma de convivencia que es distinta, un dibujo diferente de aquello que se juzga mejor y a lo que se aspira. ¿Qué futuro espera a las imágenes que esta generación atesora? ¿Qué dificultades experimentará?

Entre las cosas que esta generación diagnostica —y esto tanto en la que hoy accede al poder, como en la que está fuera de él y se le opone— es la falta de legitimidad de las instituciones. Detrás de ese diagnóstico se encuentra la sensación de que falta lo que pudiéramos llamar una amalgama de la vida social, algo que mueva a las voluntades hacia la obediencia de las reglas y a la cooperación. En algunas de las versiones, una de las más populares, se diagnostica el fenómeno como falta de cohesión social y se achaca el problema, entre otras cosas, a la desigualdad y la injusticia. Todo eso es, desde luego, cierto, pero es probable que no agote la explicación del fenómeno. Ha habido sociedades mucho más injustas y desiguales y, sin embargo, la sensación de falta de legitimidad y de cohesión no se ha experimentado. Hay pues que buscar la explicación del fenómeno en alguna otra dirección.

Los últimos treinta años poseen la clave.

Los malestares de la sociedad chilena se han imputado —en especial por la izquierda generacional, pero no solo por ella— a los pasados treinta años y al tipo de modernización que se impulsó. Es probable que en esto último haya razón, aunque en un sentido distinto al que suele asignarse a la frase, tantas veces repetida, de «no son treinta pesos, son treinta años». La frase se ha entendido por quienes la acuñaron como una crítica a la desigualdad que en esos años se habría generalizado y a la expansión de una imagen de sociedad centrada en el lucro. Todo ello habría contribuido al profundo desasosiego cuya manifestación se arrastraría desde hace tiempo y

cuya expresión más obvia habría sido lo ocurrido durante octubre de 2019. En esta última fecha se habría producido, pues, un despertar, una toma de conciencia acerca de los males que nos aquejan.

Pero es probable que ese sea un falso despertar. Lo que ocurre en Chile se debe a los últimos treinta años, pero no a la injusticia que ellos habrían anidado sino a los cambios socioculturales que el cambio de la vida material produjo. Lo que se vive como malestar, en especial por las nuevas generaciones, es el fruto inevitable de la individuación, del deterioro de las agencias socializadoras, de una cierta anomia y de la innegable crisis de autoridad que le ha seguido. Todos esos rasgos de la sociedad chilena, y que han configurado, como hemos visto, a la nueva generación, no se curarán, ni se disiparán con políticas públicas o acciones gubernamentales. Estas últimas contribuirán a que la sociedad chilena sea más justa, pero no amagarán los procesos que hemos examinado. Porque estos procesos que subyacen a los debates constitucionales que en los últimos años nos han hipnotizado, están acaeciendo en la esfera de la cultura, una que, sin embargo, está desprovista de culto en el sentido sociológico. La cultura no es la suma de creaciones humanas, sino la convicción que les subyace: la idea de que hay algo que trasciende la existencia y que permite ordenarla. No se trata de algo necesariamente religioso, como lo subrayó desde temprano la sociología, sino de un ámbito sacro en torno al cual se ejercita un culto.

Y durante un largo tiempo ese será el panorama que nos espera: una cultura sin culto.

UNA CULTURA SIN CULTO

Una de las cosas sorprendentes —o quizá no tanto, por lo que hemos venido diciendo— que ocurrió en los últimos años fue la quema de iglesias y el derrumbe de estatuas. Estas tienen algo en común desde el punto de vista de su función social. Ambas establecen una línea entre lo sagrado y lo profano, entre aquello que merece atención incondicional y aquello que, en cambio, está entregado a los vaivenes del tiempo y los caprichos de la voluntad. Las iglesias, incluso al no creyente, le recuerdan que hay un problema que ni siquiera el tráfago de la vida cotidiana consigue ahogar, un ámbito donde el misterio de la existencia o, según se prefiera, el absurdo que la constituye, encuentra un refugio, un intento de dilucidarlo. Las estatuas, por su parte, son un esfuerzo por fijar en la memoria colectiva un acontecimiento, o un evento, o una personalidad, que recuerda que la propia existencia está tejida con el hilo de los días y de los años y que ese tejido comenzó de muy antes. Ambas representan un componente de la cultura que puede ser resumido como lo sagrado, aquello que escapa a la simple voluntad, y que en cambio ayuda a configurar esta última por la vía de trascenderla.

Una forma de comprender lo anterior es retomar una idea de Philip Rieff. Este autor sugiere que la cultura tiene por función estabilizar las pulsiones que anidan en el corazón humano, compatibilizándolas con la existencia del orden social. En este sentido, explica, toda cultura es terapéutica.

Sin embargo, observó —y vale la pena tener en cuenta esta observación— que la sociedad contemporánea era una cultura sin culto. Lo que Rieff quiso decir fue que la cultura supone una cierta convicción de que la existencia está orientada o demandada por algo que la trasciende o que la excede. Es lo que el autor denomina como lo sagrado, aquello que se cultiva porque es objeto de reflexión, a veces para criticarlo o dilucidarlo, pero sin nunca prescindir de él. No se trata necesariamente de una cuestión religiosa (aunque suele serlo), sino sobre todo de la existencia de un ámbito incondicional sobre el que toda cooperación social y constitución individual puedan erigirse: un lugar frente al que los sentimientos, el miedo, la angustia, el egoísmo, puedan ser domesticados, contenidos. Un ámbito que permita al individuo esgrimir una convicción o una razón final, en vez de un puro sentimiento, decir «yo creo» en vez de «yo siento». La identidad nacional y sus desafíos, las creencias compartidas morales o religiosas, son ejemplos de esos ámbitos que ayudan al individuo a configurar su subjetividad y al mismo tiempo a trascenderse.

Pero hoy día ha llegado a ser casi un lugar común la idea de que ese lugar que trasciende a la individualidad

no existe y que, en cambio, todo lo que pasa por ser tal —se trate de Dios, de la patria o de la idea de un significado independiente de los signos que lo portan— son meros simulacros, vestiduras fantasmales a las que basta sacudir un poco para descubrir que detrás de ellas no hay nada. En su lugar hay sujetos o lugares donde las personas eligen una cierta identidad cuyos rasgos constitutivos pasan a ocupar el lugar de eso que Rieff llamaba sacro sin, no obstante, poder cumplir su función. La desaparición de las iglesias o los monumentos, o lo que es lo mismo, su maltrato, son el inevitable reverso del hombre psicológico, el individuo que se atiene sobre todo a lo que bulle en su interior e intenta satisfacerlo o acomodarse a él. Eso es lo que se llamó, por ese mismo autor, el «triunfo de lo terapéutico», que caracterizaría a la sociedad contemporánea.

El triunfo de lo terapéutico, podríamos decir, es el triunfo del yo psicológicamente concebido y el abandono del culto:

> El hombre religioso nació para ser salvado, el hombre psicológico nació para ser complacido. La diferencia fue establecida hace mucho tiempo cuando «yo creo», el grito del asceta, perdió precedencia ante los sentimientos subrayados por lo terapéutico. Y si lo terapéutico sale ganando, entonces con toda seguridad el psicoterapeuta será su secular guía espiritual.[1]

[1] Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, op. cit., p. 19.

La carencia de culto en el sentido de un ámbito que trasciende el puro sentir subjetivo, de algo que vale la pena en sí mismo, permitiría explicar algunos rasgos de prácticas que se han expandido en las culturas juveniles. Entre ellas, la proliferación de identidades y la aparición de lo políticamente correcto.

En las sociedades modernas se produce, como hemos visto, lo que se ha llamado una fuerte individuación y un florecimiento de las fuentes de identidad personal. En las sociedades que se modernizan el individuo joven comienza a imaginarse como fruto de sí mismo. Pero como nadie puede sostener su existencia en andas, en sus propios brazos, el sujeto que se concibe como el simple fruto de su yo muy pronto se ve en la necesidad de reclamar para sí una identidad que lo excede. Se adscribe entonces a un colectivo o grupo que se elige más o menos reflexivamente a la vista de los valores, la narrativa o la memoria que lo cohesiona. Puede ser la orientación sexual, un lejano origen étnico, una práctica culinaria, una forma específica de transporte. Y entonces, a partir de allí, los valores, la memoria, la narrativa en torno a la cual el grupo elegido se define a sí mismo, pasan a formar parte de la identidad personal de quien decidió adscribir a él. Luego, cualquier punto de vista que lesione o desmedre los valores del grupo es percibido y presentado como una lesión o desmedro del individuo que lo eligió quien, entonces argumentando su propia dignidad personal, exige que el discurso ajeno tenga límites. Si yo —piensa el sujeto contemporáneo— me he definido como integrante

de una etnia o vivo mi sexualidad en torno a esta o aquella opción, y si en consecuencia mi identidad elegida es esa, si mis sentimientos de orgullo o de alegría brotan de ella, entonces no es aceptable que se critique lo que la constituye, o se ironice acerca de ella, o se muestren sus defectos, sin que sea mi propia identidad, es decir mi yo y sus sentimientos, el que es objeto de la ironía o de la crítica. Las características de mi identidad pasan a ser así algo sacro, aunque solo para mí y para quienes han elegido compartirlas, y se erigen frente a los demás no como un valor (puesto que los demás pueden contar con una elección identitaria distinta), sino como un obstáculo hecho explícito en una regla. La coexistencia es concebida entonces no como encuentro, sino como tráfico.

Es probable que allí radique una de las paradojas de la cultura contemporánea a la que, sin exageración, podría llamársela una tolerancia represiva: se acepta y tolera todo, pero a cambio se disciplina el lenguaje y el gesto para así preservar de toda crítica o ironía aquellos rasgos que cada uno eligió como parte de su identidad. Se erige así un cerco al discurso y al comportamiento humano que solo puede reivindicarse ante los demás como reglas de interacción o de tráfico, como orientaciones de comportamiento, pero no como convicciones. Esto último es la característica central de lo que se llama políticamente correcto: a la hora de relacionarnos con los demás, tenemos que poner en silencio o en paréntesis —callar— nuestras verdaderas convicciones y adoptar una actitud que simula que no las tendríamos. Las reglas que dis-

ciplinan las palabras que podemos usar y que protegen los rasgos identitarios de los demás, se fundan en la idea de que nada tiene un valor definitivo, de manera que la única forma de evitar el conflicto abierto son las reglas de conducta. De ahí que la sociedad actual, que reivindica más que ninguna otra la libertad personal, sea al mismo tiempo la que se esmera con mayor empeño en levantar reglas para todas las formas de interacción.

¿Hay en el futuro la posibilidad de un culto, para seguir con el concepto, que permita concebir la existencia social no como mero tráfico sino como una existencia compartida que se funde en algunas cosas que valgan por sí mismas y no porque alguien las apetezca?

La respuesta a esa pregunta quizá sea el principal desafío de la generación a la que nos hemos referido. Encontrarla, sin embargo, equivaldrá a superar algunos de los procesos sobre los que ella misma descansa: reponer el prestigio de las agencias socializadoras, en especial, y el valor de las reglas, un valor no meramente instrumental, concebirlas no como si fueran normas de tráfico, sino como enunciados acerca de ciertas cosas que valen la pena.

Pero cuando ello ocurra la rueda de las generaciones habrá comenzado a circular de nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Nueva York: The Viking Press, 1961.

Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon)*. Vol. II. Madrid: Gredos, 1995.

Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Barrett, Deirdre. *Supernormal Stimuli: How Primal Urges Overran Their Evolutionary Purpose*. Nueva York: W. W. Norton & Company, 2010.

Bauman, Zygmunt y Thomas Leoncini. *Generación líquida. Transformaciones en la era 3.0*. Barcelona: Paidos, 2018.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. *The Normal Chaos of Love*. Londres: Polity Press, 2015.

Becker, Gary. *Human Capital. A theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. Nueva York: National Bureau of Economic Research, 1964.

Becker, Gary. *A Treatise on the Family*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

Becker, Gary. «Human Capital Theory: Foundations of a Field of Inquiry», *Review of Educational Research*, vol. 66, núm. 3, 1996.

Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nueva York: Basic Books, 1996.

Berger, Peter. «On the Obsolescence of the Concept of Honor», *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 11, núm. 2, 1970.